第十二辑

国外藏学研究译文集

西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第十二辑



《国外藏学研究译文集》编委成员

陈庆英　耿昇　向红笳　褚俊杰　冯良

E298/28
18

国外藏学研究译文集
第十二辑
*
西藏人民出版社出版发行
西藏军区印刷厂印刷

开本:787×1092　1/32　印张:9.5　字数:209千
1995年12月第1版　1995年12月第1次印刷
印数:01—2,000册
ISBN7—223—00875—X
Z·54　定价:8.30元

目　录

一部研究吐蕃王国史的最新著作*

〔美〕范德康 著　王启龙 译　王尧 校

以错综复杂的王国吐蕃史及其与邻国的战争关系史为主题的，虽然已有一系列重要的论文和左藤长早期两卷本的不朽之作发表（1958年初版，1977年再版），但这里评论的这部白桂滋的大作是用西方语言写的第一部专论，也是对那些关系史进行评述的唯一专著。理论和译释都颇多争议的日本藏学家山口瑞凤，也发表了关于这段历史时期的一部大著（《吐蕃王国成立史研究》（东京1983，但在白桂滋的参考文献要目里未予列入）。不久前匈牙利吐蕃史家G·乌瑞称，有关吐蕃史这一神奇阶段的研究，他已完成了另一巨著，但至今未见该书发表。

无论从何角度看，试图对公元600至851年期间中亚地

---

* 《中亚的吐蕃王国——中世纪早期吐蕃人、突厥人、阿拉伯人及汉人霸权争斗史》，白桂滋（Christopher Beckwith）著，普林斯顿大学出版社1987年版，页数：XXII+269。本篇评论中所引用之论著重复出现时均为缩略形式。白桂滋采用自己的一套藏文转写法，人们会像我一样认为这大可不必另起炉灶；但他强调（P. Xiii），这样能使他写"藏文为藏文字"，这仿佛是对"藏语文字"性质上的臆断，亦似乎藏语语言学家们自己在这方面所发表的看法并非那么明白晓畅。为了方便起见，除了此书中出现的藏文转写外，其它各段所有藏文我一律采用标准转写。对于汉语，贝克威思采用修订的韦/翟氏标音（Wade—Giles transcription），而我宁可采用汉语拼音方案。同时，按国际藏学惯例，一律将白桂滋对吐蕃王国的称呼"帝国"改为"王国"。

0005710

区政治和军事史进行详尽的描述都是了不起的壮举，正如白桂滋在不过200页的一摞书页中所做的那样。要用一大堆纯然是以多种语言写成的原始材料，对该地区作任何综合性的研究都是艰巨而严峻的任务，更不用说还有庞杂的越来越多的第二手材料要处理。难得的是，白桂滋堪此重任，他精通藏语、汉语、阿拉伯语及其他相关语言。尽管人们会对他的原典译释方面挑些这样那样的小毛病——显而易见的例子将在下文讨论，尽管有人一定会对他运用藏文材料之局限提出异议；但这种开拓性的研究工作总是备受欢迎的，只要它能为这一极端复杂的领域的深入研究开创一个新的起点。当然，此著之贡献绝非仅囿于此。书中颇为严密地组织了许多重要史料，但由于未参考左藤长的绝伦之作，多少显得有些单薄，不足；而无疑地，作者之长在于对这些材料进行了梳理，其中有好些是由他通过揭示人们常常误认为毫无联系的那些历史事件之间的种种关系而新近发掘出来的。他行文过于自信，文中很少提到对原典材料的译解还可能另有他说。有些地方读者面对那些干巴巴的结论不免愕然，既不能从作者自以为可靠、符合历史发展事实的论点中获益，也不能从奠定其观点基础的（原典）译文中得到好处。诚然，他在前言（PP－Vii－Viii）中提醒过广大读者说，他并没有对既定问题的方方面面过去的讨论进行"连续不断的流水式的评论"。作者对原典材料的译释与其同行们"根本不同"，并向读者说明自己之所以选择不同译法的理由，在我看来，这似乎恰恰是"必要的罪过"。

这部大著包括"序篇：帝国建立前的吐蕃和中亚"（PP. 3—10）和六章正文：

1. 挺进中亚（PP. 11—36）

2. 西域的吐蕃王国(PP. 37—54)

3. 阿拉伯人与西突厥人(PP. 55—83)

4. 突骑施联盟(The Turgi's Alliance,PP. 84—107)

5. 中国唐朝与阿拉伯人(PP. 108—142)

6. 吐蕃王国末期(PP. 143—172)

随后是"跋篇:吐蕃及中世纪初欧亚大陆之今貌"(PP. 173—196),以及五个附录:"关于吐蕃霸权之程度"(PP. 197—202),"关于古藏文原典所言之西域"(PP. 203—205),"关于突厥人的王室部系"(PP. 206—208),"关于西突厥人"(PP. 209—210),"关于费尔干纳国王阿鲁塔尔"(PP. 211—212)。该书还包括"各国国王姓氏对照表"(PP. 214—217),"中国术语及姓名词汇表"(PP. 229—242),"参考文献要论"(PP. 229—242),"参考文献要目"(PP. 243—255)和一篇索引(PP. 257—269)。另有两幅插图(PP. 12,175),其中,尤其是第一幅显得更详备些,因为它划定了吐蕃帝国在当时动荡不堪的历史时期的领土界限。关于 669 年、741 年和 820 年的情况,读者应该参考谭其骧主编的《中国历史地图集》卷五(上海,1987)中的几幅地图:图 32—33,34—35,36—37 和 76—77。

由于篇幅之故,下文我只限于在方法学和语文学方面做些注解。本文绝非佯作全面周到之解释,也不可能解决所提之全部问题。差得远呢!本文谈及的白著中的段落多数(如果不是全部的话)一直没有作出明确无误的译释;在此我欲达到的目的是,略发微词,表明它们到底是如何令人费解。此外,我也努力补充了白著中的参考书目,因为我想这样可能更加完备些。就此而论,我原说过有三部重要的大部头西藏纪年史即将出版。白桂滋的研究成果发表时这些史书在中国尚在印制之

中，其大著里已无法参考。所以说，我这里引用这些著作是想充实白著所缺材料。

说到白著中所用史料，白桂滋尤其充分地吸收和利用了大批人们熟知的汉文和阿拉伯文典籍。像他这样对阿拉伯语文献的运用，实际上在吐蕃史学者中是没有先例的，因为那些典籍对他们来说是门颇为生疏的外国语；而白桂滋之所以能率先使用，极大程度上归功于他在此领域的勤勉耕耘。既然阿拉伯语也在笔者知识范围之外，他对这些材料的译解和运用我也没有发言权，只好放弃不说。姑且说它们对我们了解吐蕃扩张，尤其是西部扩张具有非常重要的意义也就够了。

对此时期吐蕃史的任何方面研究均具有重要价值的文献，可以肯定地说，有如《古代吐蕃编年史》（简称 OTC，〔P.T.1287〕）、《古代吐蕃历史纪要》（简称 OTA，〔P.T.1288〕）和《古代吐蕃历史纪要续篇》（简称 OTAC，〔大英博物馆藏，8212(187)〕[①]。上述文献均由斯巴尼安和今枝由郎于 1979 年在巴黎编辑出版，系豪华版摹本。其价值是不容争辩的，它们不能，事实上根本不允许被排斥在外，而去采用别的吐蕃文献史料。这一事实达成学界共识已约半个世纪，因为研究古代吐蕃历史编纂学有一悠久传统，即勿容置疑地应该以同样古老的文献材料为基础；这些材料多数可能最终源于家族世系史，尽管有时文字上隐晦难识、含混不清，但我们仍可从中找出某些极好的可资研究的信实材料[②]。所以，讨论吐蕃时期历史就毫无任何正当理由不采用这些材料，更何况其中 OTC 很有可能是较晚期甚至或许是 11 世纪的一份残卷。在这方面，我相信白桂滋把他关于这一时期的全套资料档案删减到了最低限度。在他的参考书目里，除敦煌史料外，只列有唯一的一部

"现代"吐蕃编年史——在其正文以及相当不合逻辑的几个注(PP. 13. 43. 48)中三次引用的——就是巴窝·祖拉·陈瓦(1504—1566)的《贤者喜宴》。巴窝对吐蕃早期历史(DPA'p151—459,DPA'149—461)的叙述之史学价值早已得到承认。它是在一系列更早时期的史料基础上写成的——这些史料在巴窝传记里(DPA'P458—59,DPA'460)当然只有部分而未全部列出——其中有几种现已在中华人民共和国出版[3]。其中之一是雅砻觉卧·萨迦仁钦〔德〕(Yar—lung Jo—bo Sakya—rin—chen〔—sde〕)1376年的《教法源流》(Chos—'byung,下文简称YAR),该书1988年在成都印行。其作者我们所知甚少,但作品本身我已在它文中做过全面分析,故而在此我将省去任何有关的注解。说巴窝明显地使用了该书第3章就够了,这在YAR38—78可以发现,因为在巴窝传记里他指的是雅砻觉卧的《帝王本纪》(Rgyal—rabs),即其著《赞普世系》(Succession of〔Tibetan〕Rulers)在巴窝著作正文DPA'p434,436(DPA'436,438)中YAR是作为某种佛教教法史料来引用的,对此可参见YAR68—78[4]。

正如本文注③所述,巴窝参考文献目录中所列的另一史书是他称之为德顿的《教法史料》("Chos—'byung"of Lde—ston)——但是,他在行文中没有明确提到此书。这可参考最近在中国出版的两部古代吐蕃史书之一,即由一位叫底吾觉赛(Lde'u Jo—sras)的人所著的《底吾教法史料》(Lde'u chos—'byung,下文简称LDE'U,此著最晚出现于1230年)或智者底吾(mkhas—pa Lde'u)著的《汉藏教法史料》(Rgya—bod—kyi chos—'byung,下文简称LDE'UI),此著可能1290年才成书。后者显然借鉴了前者的成果,但它包含了大量前者所

没有的新材料。与早期吐蕃王〔拉〕脱脱日是不是佛教徒这一问题有关的，在 DPA'p168 上的一条注释引用了题为《德顿教法史料》一书之观点，把他视为“佛的化身”。这确实有助于我们确定巴窝记住的是哪部著作，因为这段话既存在于 LDE'UI183，249 页，也存在于 LDE'U105 页（Pa'i 读成了 sa'i，是在手写体 dbu－med 典籍误读的基础上产生的变体）。由于两著都是在大量迄今鲜为人知的史料[5]基础上写成的，故对我们了解古代吐蕃具有独特的重要意义。

即便是那些可以辨识的敦煌文献，有时也充满令人气恼的语文学问题——这不仅是因为常常在同一个卷子里出现专有名词和术语方面严重的正字法上不稳定性例证；而且因为其句法逻辑常常难免于含混不清——更不用说许多术语本身的意义至今尚有争议了。而白桂滋总是轻而易举地对这些文献卷子中的语文学难题一带而过。总之，他的译解中有些地方并不十分令人信服；或者说，如果他清楚地标明他在什么地方因为什么原因而与其他学者过去的理解有所不同的话，大概他的观点会对读者有所帮助。在此可略举数例为证。

凡事开头皆存在主观意向，人们或许会喜欢某种开始，而不是别的，但必须得有个开头；白桂滋对吐蕃帝国早期的，半神话的开创阶段进行全面描述时，选择以简要谈及止贡赞普的方式开头：说他是雅砻[6]王朝皇室的第一人，他割断了其先辈们与天上联系的“天绳”（哈尔 1969：138—67），此后他及其子孙降临人间；他也就成为其家族埋葬在古墓（即土地）里的第一人了[7]。他的名字前面部分念“Dri－gum'，而不是“Dr'i－gum”（下文'i 均表示倒写的 i），这在敦煌卷子里时有所见，在某些二手材料里也有所见，比如前文所提到的哈尔（1969：

46)，还有公元799—815年工布碑文(李方桂、柯蔚南：1987：198，205)等。在麦克唐纳夫人的论著(1971：221)里也采纳了这一观点，她认为，dri－gum意思是"从那些神灵鬼怪(Dri)而来"[8]。这种解释与谋杀止贡的人，即白桂滋文中未提及的"牧童"罗阿木的本性相符合，此人是真正的恶魔；而据我所知，无以证明dri是个表示"恶魔"的词。所以，依我之见，对他名字的解释难以真正成立，当然，除非把罗阿木对他的谋杀，比喻作恶魔般的行动。碑文中的读法始终用Dr'i，与敦煌文献一致；而吐蕃佛教徒的编史传统除极少数例外，一贯把他的名字读成Gri－gum btsan－po，其中gri与dri同音，意思是"剑"，gum〔－pa〕有古藏文字为证，意为"杀死了"或"死了"(参阅LI13《关于觉敦仁庆扎西》of Skyogs－ston Rin－chen bkra－shis'〔1536〕[9])。Dri'i/Gri－gum btsan－po这个名字的语源问题事实上在OTC卷Ⅰ(巴考1940—46，97；王尧、陈践1980：42；哈尔1969：402)已有所指，书中叙述说，他接受了自己的名字，是因为他那年迈的祖母在被问及孩子生后该叫何名时，听错了对这一神秘问题的古怪回答。她说：

"还是取名止贡赞普吧，

以'水死'(water death)和'剑死'(sri death)之神力！……"

在叙述他与罗阿木的关系时，通篇都可发现与一把剑有关的种种引喻；止贡赞普结果暴死，与他把众多武器中那柄"自行砍杀之剑"传给罗阿木有关，此剑斩断了他与天上的联系，同样也致使他被抛弃进藏布江。王尧和陈践(1980：1976，n·85)认为，chu－dgum(水死)，sri－dgum(剑死)这种说法源于苯教，意思是"溺于水中"、"死于剑下"；但是，他们尚无文

献材料可证。有些恶魔的名字被证实是sri,而不是dri,其中有种恶魔是“邪恶之魔剑”〔内贝斯基:《西藏的鬼怪和神灵》1975:300—303〕。后来多数文献(一个颇为有趣的例外是娘饶Nyang－ral的作品)中同样提出了非常相似的结局,这或许加强了前面所述之观点;换言之,参考它们极为必要(也请参阅LDE'U159—60,LDE'UI244—45和YAR40—41)。同样,这些论著也提供了一些与敦煌文献的描述不同的内容,(限于篇幅)难以在此展开讨论。然而,需要指出,苯教系统绝大多数历史文献对他的名字的拼读不同,即念为“直荣赞普”(Dri－rum btsan－po)[10]。今后有机会还得对这些内容进行分析。这里强调一下白桂滋对止贡名字的读法远远没有把握就足够了;依我之见,尚需对吐蕃王国之前那段朦胧时代的名字进行比平时所作的还要缜密的“精深的语源探讨”——尽管吐蕃藏文姓名存在许多易使人陷入困境的明显误译的陷阱——它们的确还是有意义的。

敦煌时期以后的吐蕃历史编纂家们,无论是佛教徒还是苯教徒(当然苯教并非如白著P.20 n.33所持的古怪观点,是“吐蕃佛教两种类型之一的名称”),都表示卫藏早在松赞干布(公元629—649执政)的军事行动将吐蕃推向中亚竞技场之前就与印度、喀什米尔、大食(伊朗?)、羊同(又译象雄)和苏毗(sum－pa)等外域保持着良好关系了。比如说娘饶的著作(LDE'U 160;LDE'U I 244;DPA'p163〔DPA'160—61〕中的一条注释)以及某些苯教史书也认为止贡赞普时期与喀什米尔有了联系。今后在有关吐蕃“史前时期”的研究中,对那些相关的暗示着此类关系的文献需要深入评判。

白桂滋直接以下列文字开始描述吐蕃历史(PP.13—

14)：

> 在琼结('Phyons－rgyas)的秦瓦(Phyinba)地区，雅砻河的一条小支流区……封建主达布那智(Stagbu sna－gzigs)在西藏高原南部断裂地带或许不过是"内地的一个宗教主"……《古代吐蕃编年史》(OTC)里的描述表明，这位封建主与周边大范围的部落贵族们保持着广泛的接触。据古代吐蕃文献史料和后来的"小邦邦伯"(ministers)史料可知——这些部落首领对另一位强大的名为古支森波杰(Dgugri Zinporje)的封建主持信任态度，或者说是臣服于他。

首先，严格言之，秦瓦并非琼(Phyong－rgyas，也作'phyongs－rgyas)的一个"地区"；麦克唐纳夫人(1971：200)同其他学者早就认为上述地名指的是一个地点，相同的地点。此外，琼结也并非真正像白著中常断言的那样，是"雅砻河的一条小支流区"。从亚拉香波河(yar－lha shampo)和藏布江(前者系后者之支流)交汇处的乃东城南端起，泽塘(Rtsed－thang)开始分为两个流域区：西部流域称之为"琼结"，东部流域是亚拉香波河所流经的雅砻地区。白桂滋选择了 Stagbu sna gzigs(＝Stag－bu snya－gzigs)这一读法，我想他选择的读法可能不对，要是因为 snya(睡着；昏，死)与 gzigs(看见)意义没有多少联系就好了！诚然，这种读法在敦煌文献中从头至尾都能找到，而正如前文所指出的，这并不一定说明任何问题。这位当地的封建首领是"Bro－gnyan－lde'u"(这只是其名字可能的读法之一)那个瞎眼的儿子，据说此人死于"神经衰弱"[1]，那是在他与吐谷浑苯教家族(哈尔 1969：335—38)的

一位公主[12]纠缠之后，此女可能系汉人后代。正如哈尔(1969：51)已经指出的那样，他"本来的名字"含有"〔生来〕瞎"[13]之义，但后来当他看见一头野羊或一个恶魔恢复视力之后又重新取了名字；巴窝对这一系列事件的描述已经由麦克唐纳夫人(1971:231—32)翻译过来了。DPA'p172(DPA'171)认为，他大大地拓展了从其父那儿继承下来的疆域；文中提到了(据藏文正字法之称呼)彭波(Ban－Po)，吐谷浑，章嘎(Drang－gar)，森布(Zin－po)，以及羊同等封建领地；也许还有娘氏(Nyang)、拔氏(Sbas)和农氏(Gnon)封邑领主之间的争斗，后面三位领主的姓名在OTC里清晰可辨，是与森布(Zin〔gs〕－po)领主联盟的那三个小邦邦伯。根据OTC(麦克唐纳夫人1971:235)可知，此三人系在森布王故去后向其子盟誓归顺于他的一些贵族要人中的几位。

囊日松赞是达日年斯(Stag－gu〔＝bu/ri〕gnyan－gzigs)和俄哥顿尊卓('Ol－god,Gdon－btsun－sgron)公主的儿子。对于他，后来的文献史料很少具体谈及。但是，它们确实认为，他真正是吐蕃帝国的第一位君王，因为他在汉地的一些地区和东突厥(霍尔，即回纥)、西突厥(朱孤)之间的争斗方面有功(LDE'U108；LDE'UI252；RGYAL 61；YAR50)。奈乌班智达(于伯赫博士1987:58—59)认为占星术一天文学，即历算术是在他在王位时由汉地传入的；对此，雅砻觉卧还补充说医学同样传自汉地。他和蔡邦氏公主生有一子叫松赞干布，在后者的统治时期，吐蕃开始在中亚史上扮演一个极为重要的辉煌了长达约两百年的角色。

白桂滋在其著第13页第7条注解中引用了琼保·邦色(Spung－sad of Khyung－po)又名苏孜(zutse)的奇妙歌词

(OTC IV;巴考 1940—46:107;王尧、陈践 1980:59),以示"他的(即 stag—ri/bu gnyan—gzigs)臣民根本不富足——他们是些农夫罢了。"这段文字究竟能在何等程度阐明这种观点,尚不清楚;我坚信译文的准确也有助于问题的解决。事情的经过是,囊日松赞设宴庆祝自己的屡屡战功,尤其是打败了已反叛他的达布(Dwags—po)地区的统治者之战绩。白桂滋称他为囊日论赞(Gnam—ri slon—btsan),采用这种写法的理由同样没有说出来;并且在第 14—15 页(OTC IV;巴考 1940—46:125;王尧、陈践 1980:54;Bsod—nams—skyid〔陈践〕、Dbang—rgyal〔王尧〕1983:100)上列举了六位大臣,即娘·曾古(myang Tse—sku),韦·义策(Dba's Dby*i—tshab),韦·梅囊(Dba's myes—snang),韦·布策(Dba's Putshab),农·准保(Mnon'Dron—po)和蔡邦·纳森(Tshēs—〔s〕pong Nag—seng)等[14]归顺于他及其兄弟伦果尔(Slon—kol)的盟誓词,云〔表顺序的阿拉伯数字系笔者所加〕:

白桂滋是这样翻译的:

> ……从今往后,〔1〕他们将永远与森波杰(又译森波王:Zin—po—rje)断绝关系;〔2〕他们将始终维护悉补野;〔3〕他们将永不背叛悉补野皇帝;〔4〕他们将永不图谋争斗;〔5〕他们将永远乐于执行他的指示;〔6〕他们永远不搞阴谋诡计;〔7〕他们将永不猜疑,〔8〕他们将永远勇猛顽强;〔9〕他们将绝不遗弃(皇帝的)生命;〔10〕无论松赞皇帝〔Gnam—ri Slong—mtshan,vdK〕发出什么命令,他们将绝对听从;〔11〕即使有人蛊惑怂恿,他们也决不听信。

白桂滋对这段话的译释,大意是说此六人向赞普兄弟俩

发誓，要归顺之。这既对、也不对。紧接这段文字之前的那句话是这样的：btsan po slon mtshan dang/ slon kol mched gny*is kyis，无疑，其中的 kyis 绝不能够理解为一个动作主体词尾，而应理解为受动词缀。倘若把它当作一个动作主体词尾，那么只要假定 tshes pôn nag seng drug 之后有一潜在虚词词缀 la 的话——在这个意义上人们就极有可能把这段藏文理解为，兄弟俩向此六人发誓要归顺他们！但是，这次盟誓仪式肯定是所有的八个人共同进行的，而不只是白桂滋所指的六个人；同样肯定的是，对这六人来说，兄弟俩是此次盟誓的对象。如果这里从根本上需要某种形式表示隆重、团结、吉祥的气氛的话，那么"我们"将是最恰当的代词。这合情而又合理。王尧、陈践（1980：130—31）省去了全部代词。另外，这段文字系间接引语，以 re—'bar 中词尾 r 的形式把内容夹杂在"盟誓话语"（bro stsal pa'i tshig n*i）和"发誓过程"（bro—strol）之间。至于 OTC IV 里的原文，巴考（1940—46：137，n. 3）早就认为，第〔9〕句里必须加上否定词 my*i，即为：srog spongs my*i 'tshal re；于是他（以及杜散 Toussaint）就相当自如地把它译为"我们将献出自己的生命！"（nous donnerons notre vie）王尧、陈践（1980：54）采纳此说，根敦群培（Dge—'dun chos—'phel）也予仿效（1988：81），把这句话译为："（我们）决心勇于献身，出生入死。"进而巴考（1940—46：137，n. 1）认为"re 系属 re—ken＝永不"（re est pour re—ken＝jamais）；根敦群培坚持把 re 错写成 ri。不用说，白桂滋静悄悄地采纳了对这段文字的更正，译为"……他们将绝不遗弃〔皇帝的〕生命……"，可是，这种翻译与过去的不同，我不太明白"遗弃〔皇帝的〕生命"是何意思。麦克唐纳夫人（1971：236）吸收了 W. 西

蒙(W. Simon)专门讨论 re 的两篇论文之成果,也把它译为"永不!"(jamais!)麦克唐纳夫人大胆地指出,随着时间的推移,re 或许已经变成了 ri 这种写法;这是因为,除了她所提到的根敦群培的写法之外,在后藏疯子海如卡(1452—1507)[15]的传记里也有 ri 之证据。正如她恰当地指出的那样,re 必定消除了它之前主题的否定意义,而且并不作为副词使用;这与白桂滋的译文表达的意思正好相反。正如巴考和白桂滋都认识到的那样,动词'tshal 一定是作"愿意,乐于"('dod－pa)"古"义而使用的(LI15)。只有王尧、陈践的翻译揭示出了第〔1〕、〔2〕句有关的象征意义,这在白桂滋的译文里给弄模糊了。第〔3〕句的意义没有什么问题;但第〔4〕句却是块难啃的骨头。巴考和杜散译为"我们不会漠不关心"(nous ne serons tièdes)——麦克唐纳夫人的"冷淡"(indifférent)是一种意译——王尧、陈践据此所译"〔我们〕决不使其丢脸"(〔we〕never let him lose face)有些含糊。白桂滋没有向我们说清楚,他是如何将 mthang grang 译为"图谋争斗"的。巴考(1940—46:196)认为是"违背,不忠诚",但这会与第〔3〕句誓词意义重复。在交谈中,白桂滋说起过他在意义上把 mthang 理解为 dbang－thang 了,但我想这难以服人。显然,grang 必定是个动词形式;词典里所收的 mthang 这个条目表明,除了有"〔更〕低的;低级、低下的"等意义外,还有"无力,软弱"等义。最后,我认为第〔6〕和〔11〕句誓词也不十分站得住。对于第〔6〕句,巴考和杜散的翻译似乎最合情理:"我们将不争吵,无论在内在外!"(nous ne quērons pas dehors et dedans),对此他们加了注解"这就是说:我们不会既侍封臣,又侍君王,我们不会耍两面手法"(〔C〕'est－à－dire nous ne servirons pas le feudataire et

le roi, nous ne jouerons pas double jeu)。在我看来，白桂滋译文中的“阴谋诡计”(conspiracy)一词语势过重，这只可能是侍了二主以后之结局。至于第〔11〕句，“蛊惑怂恿”(enticed)给人以既成事实或正在发生之印象，这与上下文意不符。由于上述这些原因，这段文字或许更该这样翻译〔以下汉译文左系直译，因为书评原文各句誓词末了均为“—never!”，予以体现；右为正常译文——译注〕：

盟誓云：	盟誓云：
从今而后，	从今而后，
〔1〕不把森波杰弃之背后(rgyab)〔即：支持〕——这不可能	〔1〕定将森波杰弃之背后；
〔2〕不把悉补野搂于胸前(pang)〔即：关心〕——这不可能！	〔2〕定将悉补野搂于怀中；
〔3〕不忠于赞普悉补野——这不可能！	〔3〕决不背叛悉补野；
〔4〕让人看不起〔道德上〕——这不可能！	〔4〕决不让人瞧不起；
〔5〕不愿听〔其〕指示——这不可能！	〔5〕乐于听〔其〕吩咐！
〔6〕欲内外不分——这不可能！	〔6〕决不内外不分！
〔7〕三心二意——这不可能！	〔7〕决不三心二意！
〔8〕不英勇顽强——这不可能！	〔8〕一定英勇顽强；
〔9〕不勇于献身——这不可能！	〔9〕一定勇于献身；
〔10〕不听赞普命令——这不可能！	〔10〕绝对听从赞普命令；
〔11〕听信他人蛊惑诱骗——这不可能！	〔11〕决不受他人诱骗！

末了，白桂滋没有对"赞普悉补野"进行深入解释；他可能参考了麦克唐纳夫人(1971:236)之观点，她辨读为"这里确定了，并表明够格以全部落之名义，〔确定〕这两兄弟〔之地位〕"(dēsigne ici les deux frēres et parait avoir valeur de nom de clan)。即使真像敦煌文献中一本成书年代不明的汉藏词汇集(发表于 Pelliot〔1961:143〕)里所说的那样，"赞普"相当于汉语的"天子"，即"上天之子"，那也尚无证据说明这种称呼就适于这里讨论的历史阶段；因此我想如果平空加上去，准保颇有问题。(同样，这里 lha－sras＝天子这种用法也见于 F. W. Thomas 和 L. Giles 发表的两份残卷之一里〔"一本汉藏词汇短语集"，载《东方及非洲研究学院会刊》BSOAS 12，1947－48；54,757〕。)而且，我还认为人们不可能欣然同意白桂滋著作第 14 页第 10 个注解的观点，即认为后来的吐蕃史家们用 rgyal－po 表示这些"皇帝"是不确切的。除当时的文献和碑铭确实使用了 rgyal－po 外，吐蕃史家们用 rgyal－po 称呼的既是吐蕃首领，又是蒙古和中国的元首。所以，在元朝时期，rgyal－po 用来表示"汗"、"可汗"和"皇帝"，而且事实上在西田龙雄的《西番译语研究》(Sanbankan yakugo no kenkyù〔京都，1970〕80)里相当明确地把它与"皇帝"一词并列起来；同样的 rgyal－po 也用来表示满清皇帝。反言之，运用 btsan－po 来表示西部吐蕃那些"小王"，比如桑耶寺主持等等，就很难保证由此把它译为"皇帝"是正确的了。因此，所有这一切都要看 rgyal－po 和 btsan－po 的具体运用，而不是看它们的一般的意义。

前文所述苏孜之歌前两句之原文和白桂滋的译文如下：

原文：dbu pying ni gro bo la /

tha ma ni g · yagis bskord(a) /

(a. 王尧、陈践误写成了 bskrod.)

译文：最初，秦〔即：秦瓦〕(只)产小麦；

而今〔喻：最终〕，这里牦牛遍地。

为了弄清这种译文(附带说一句，“had”也应像“only”一样以括号框之，因为原文第一行不含任何这类意义)与白桂滋只字未提的(不是因此而说他错)前辈学人之成果相去多远；以及有关这些文献材料译文的各种问题之程度和范围，我们在此可以引用一下其他学者对这两句的译文。首先看看巴考(1940—46：141)的译文：

在中(部)秦(瓦)山谷，在周围边境，

满山遍野是牦牛。

(A Dbu-pying gro-bo，aux limites，

Ilest environné de yaks.)

巴考(以及托马斯)显然把 gro-to 当作 Gro-bo〔山谷〕了，别的不说，此地是著名的玛尔巴大译师(mar-pa Lo-tsá-ba)之出生地，位于琼结流域西南的洛扎(Lho-brag)。这种译解受到了石泰安(1972：256)和麦克唐纳夫人(1971：242)的驳斥，后者把 dbu 当作状语“最初”了；也遭到了山口瑞凤的反对(在对麦克唐纳夫人作品(1971)的评论文章〔日文〕里，载《东洋文库》〔Tōyō Gakuhō〕54. 4〔1972〕：85)，他提出把 dbu pying 修正为 dbu phyir。石泰安指出 gro bo la 尚有问题，故在文后空白处打了个问号(我未见到其著再版的修订本，也许里面另有新说)；而麦克唐纳夫人翻印了原文——在她的引文中 las 系打字时对 la 的误写——并大胆地把这两句话译为：

秦(瓦)地,原先(只有)蚂蚁,

结果牦牛遍野。

(Le Pying,au dēbut fourmi,

à la fin est entourē de yaks.)

她在第211条注解里写道:“译文可疑:我把gro-mo〔原文如此(括号系笔者加)〕当作grog-ma”。把gro-bo推测为“蚂蚁”(grog-ma)之读音,结果自己推翻了自己。另一方面,王尧和陈践(1980:185)把dbu-pying注解为“中茹的琼瓦达则”(phying-ba Stag-rtse of Dbu-ru),但这或许是个年代上的差错。乌瑞(《藏文〈王统纪年〉中卫藏地区的四角》,载《匈牙利东方学报》10〔1960〕:32—37)已经指出,中茹是指拉萨的西北部地区,它最早见于OTA的684年条目中。另外,底吾觉赛(Lde'u Jo-sras)和噶巴底吾(mkhas-pa Lde'u)都认为秦瓦属左茹(G.yo-ru),尽管他们把下属的吐蕃军事—行政区域划分的产生上溯到松赞干布时代。他们对区域划分的认识看来是基于不同的材料来源,而不同于乌瑞和奈乌班智达运用的吐蕃晚期论著原典材料;故而很有可能反映了不同的行政发展情况,现在所做的一切远远不够,对上述段落需要更加严密的考察。无论如何,应该注意到,根据已知的那些材料,两者都没有记载(于伯赫1987:21;也可参看她早期的论文《公元8世纪奈乌班智达时期千户名录》,载阿齐兹和喀布斯坦编的《西藏文明之声》,即第三届国际藏学会议论文集,〔新德里,1985〕,147—51)。在LDE'U110上我们读到:

至于八个千户(stong-sde bgyad)和〔一个〕小千户(stong-bu-chung〔就其有了〕左茹周围(sa bskor)的九个千户:两个是夏保(shar-po)〔和〕秦

瓦的两个，洛扎和芒杰(mang—rgyal)的两个，〔有〕四个了；(聂)(Dmyal)〔和〕(赤乌)(Khri'u)的两个，〔有〕六个了；娘地(myang)和达布(Dwags—po)的两个，〔有〕八个了；再加上那个小千户日俄(Ri—bo)，总共九个。

还有 LDE'UI 258 是这样写的：

至于左茹的千户〔有十个〕：一个千户是雅砻，一个千户在秦砻('ching—lung)〔='Phying—klung?，有〕两个了；雅江(Yar—rgyang)〔和〕雍阿(yung—nga)的两个；碉布〔和〕娘米(myang—myi)的两个[17]；聂〔和〕洛扎的两个；洛若(Lo—ro)的小千户，系第九个；"〔王家〕警卫队"东支〔队〕，系第九个。

故而必须承认，我们的材料或许没有反映松赞干布以前的时代——其中没有一种认为 Phying—ba(秦瓦)系属 Dbu—ru(中茹)。看来苏孜歌词第一句中的 dbu 十有八九必须棕译，不同于巴考、王尧、陈践。

石泰安、麦克唐纳夫人和白桂滋都把 dbu 作"原先；最初"解，即 * dbur；把 tha—ma 作"末了；最后"解，即如 * tha—mar。如果下文对此的两条反对意见提不出来的话，此举的确非常引人注目。首先，这好像破坏了这首歌词的整体的韵律。一般来说，似乎是最前两个音节和最后三个音节(即如第二行的 gyagis，读 g，yag—gis)构成义群，由 ni 分界。诚然第一行以修饰性词缀'i 连续了前两个音节和最末三个音节，所以它是这首内部跨行体歌词唯一明显的例子；但是，我认为这并不一定与歌词整体的诗体结构相称。其次，每当苏孜为自己在囊日松赞时代的疆域拓展的贡献争辩时，他的歌始终不移地是

世俗种种明显相同的敌对态度。既然对 dbu 和 tha－ma 存在不同的看法，我倒倾向于认为这里讨论的两句系空间的地理位置的叙述；而 dbus 中的 dbu 意为那个“中心”，关系地位与秦(Pying)平起平坐。

王尧和陈践也作了某些原典方面的校订，他们辨读为“光秃的；失去；变得荒芜”(gre－bo)，而不是 gro－bo；把 gyagis 辨读为“堞雉”(lcags－ri)。当然，这些都在他们的译文(王尧、陈践 1980:135)中反映出来：

从前伍茹没有城堡，

而今四面筑起堞雉。

gro－bo 这个词一直是颇值怀疑的根据。如果它不是地名，如果我们也不能欣然接受其他学者原典校订中提出的“小麦”，或“蚂蚁”或“〔变得〕荒芜”等义；那么我们又该如何去理解它呢？有两条途径——词法学的方法和句法学的方法。本地藏人和藏－蒙语汇对让人争论不休的 gro－bo 有各种不同的解释；但是，据白桂滋说，其中无一释为“小麦”。可以肯定，《翻译名义大集》5660 条收的“小麦”是 godhuma，不是 gro，无论如何这一定是与 gro－bo 有所区别的词汇。Sumatiratna 在 Su1342 中把后者注释为“有黑黝黝斑纹的；〔某人〕面色黑黝黝的”。他表明也有据可证它有另一种写法(同音)dro－bo，梵语里对应词是 dhumala(暗灰色；黑红相间之色)。在张琨(1985:403)文里的条目 gro－bo 被释为“一种黑白条纹的马”，而 M・戈尔德斯坦所编的《藏英词典》〔加德满都，1975〕208)却释为“微红的灰色(马)”。

于是，有关 gro－bo 之含义，给我们留下的仿佛只有两种可能的选择：(1)它是个地名，之所以这么说是因为那儿的自

然地貌特征所致——凡到过该地区呆上一段的人都会得到证实，某些岩石构造上，呈十分令人惊奇的五彩斑斓的色彩；(2)它表示一种马。后者仿佛离题太远；前者有点可能，但前提是Gro－bo须是曾经属于秦瓦的属地。而就我们目前对吐蕃历史地理极为有限的知识范围来说，秦瓦只是一种既不能决然肯定，也不能断然否定的假设。有关这两种解释的词汇学方面就说这些。

就句法方面来说，巴考和托马斯的译文较易令人接受，但只是把gro－bo当作某个地名的前提下是如此；这个问题与la(在)一词实在纠缠不清。除石泰安外，其他译者都是要么忽视la明确的功用，要么不加说明地把它译成独立的意义(独立位置格)。后一种处理方法既有系词的意义也有反义的作用。可以肯定，此歌(指苏孜歌——译注)第30行为此提供了一个无可争议的例证；在尚囊对答之歌的第18、22和26行也同样如此，其中la都位于音步末了位置。既然如此，这个gro－bo就应译成谓语性词语："成为gro－bo"(而不是"有gro－bo")。此外，从句法角度讲，30—31行与32—33行同，其文云：

往昔，四分五裂('phan－ba)[18]，而(la)

如今，一望无际(spyan－yang－yas)。[19]

既有上述考虑，并暂且赞同王尧和陈践把gro－bo校正为gre－bo的话，我们可以这样翻译正在讨论的两行：

中心之秦地(Phying)，〔是〕荒芜，但(la)

其四周区域(tha－ma)牦牛遍野。

经常地，西藏那些较为富足的农民在适于农业生产的河谷耕种田地，而把牧群带到四周围山区的草场上喂养。(在尼

泊尔和喜马拉雅其他地区和国家的北方边鄙的农民们也是如此)。琼结现在只不过是"一小支流区"或穷困的地区,当地居民很难在此改善入不敷出的生活条件;过去事实上是有能力供养该地区后来建造的无数庙宇的。

白桂滋有时倾向于对他称为"古藏文"的语汇作些相当笼统的描述。比如在其著第101页第97个注解里,他认为"古藏文里通常表示'被征服的'或'被镇压的'之义的phab,字面义为'推倒'(threw down),本书译为'推翻'(overthrew)。"这里,作者仿佛是被所接触到的多数词典导入了歧途,词典里通通给出了所需的大量有关的"字面意义"。当然不像白桂滋似乎要表达的那样,认为phab的这种用法只见于敦煌文献里;因为在娘饶讨论吐蕃王国时期的重要论著中,也这样一点不变地运用了它。[20]据娘饶看来,我们讨论的这段文献涉及了一系列在821—823年著名的汉藏会盟之前发生的事件。著名的大将军[21]尚·墀雄若卜夏(Zhang khri－bzhung rab－gshags)、芒杰拉罗(mang－rje Lha－lhod)及其他一些人在一场反对中原的战役中领导了来自西藏"四茹"总共十八个"部落"的军事力量。没庐氏部落的大将军在OTC Ⅱ和Ⅶ里叫墀朱然夏(Khri－gzu' ram－shags);韦氏部落的芒杰拉罗(mang－rje Lha－lod)只出现在OTC Ⅱ里。在记载和追述这次唐蕃和盟的碑铭中均未出现这两人的名字。关于这一点,娘饶使用了chan－la phab－pa这一短语,意思就是"在战斗中被打败",其中chan－la(或cham－la)在使用phab的上下文中不会产生歧义的情况下,根据藏文书面习惯可以省略。对phab一词同样的用法也屡见于暂且称之为《朗氏家族史》或《灵犀宝卷》(简称RL和RLM)的书中,这是一部重要的朗氏

家族史，该家族本系康区(Khams)王族，14 世纪中叶这个家族通过其最著名的后裔大司徒绛曲监藏(1302—?)逐渐控制了整个吐蕃；敦煌文献中已发现此家族的名称(巴考 1940—46：80；M. 拉露女士《吐蕃公国名录》，载 1965 年《亚洲学刊》253 期：203；以及王尧、陈践 1980：96)。除上述一整套材料外，我们还可补充大司徒的自传，其中有关 phab 的这一用法经常出现。

到现在，讨论吐蕃王国行政司法复杂的官阶品级制度的文章有两篇：G・乌瑞的《(贤者喜宴)中立法和行政方面的叙述：松赞干布系吐蕃最早立法人和缔造者之传统说法溯源》，载 1972 年《匈牙利东方学报》26 期：11—68；以及仁青的《吐蕃法律初探》，载 1983 年《西藏研究》第 4 期(拉萨)：69—82。博各斯罗夫斯基(V・A・Bogoslovsky)的一部早期著作《论人民西藏史及阶级社会的产生》〔巴黎 1972〕，俄文版早在 1962 年就在莫斯科出版了，书里同样有许多关于吐蕃王国行政司法方面的重要材料，可白桂滋在其大著里根本没有引用。上述论著中的分析，不时也存在问题，但现在可以根据 LDE'UI 253—77 里面有关政治、军事和法律机构的详尽描写来补充(与松赞干布妻妾有关的唯一资料在该书 277 页的 Bka'-chems 里也有引述)。这个非常重要的描述，肯定会对奠定了松赞干布军事力量基础的吐蕃王国行政和军事组织的许多重要方面有所阐发，奇怪的是白桂滋对此缄默不提。

人们不得不对作者恰当地安排并成功地驾驭有关的大量汉文史料之能力留下深刻的印象。[22] 为了某些明显不能与当今时代政治现实割离开来的目的，中华人民共和国的学者们发表了大量有助于吐蕃史研究的极其有用的论著，从重要的

史学典籍中引用了那些或这或那地把西藏作为地理和种族上的一个不同实体来描述的段落。这些史料相当珍贵。其中之一在白著参考文献里特别提到了《册府元龟》(CFYG)里的吐蕃史料,并提到《藏族史料集》卷 I (成都,1982)中也采用了《隋书》(SS),《北史》(BS),《旧唐书》(JTS),《新唐书》(XTS),以及《旧五代史》和《新五代史》等史料。白桂滋注意到了 P. 塔克拉对《旧唐书》和《新唐书》(印度达兰萨拉,1973)吐蕃传摘要式的藏译文,但却未在其著的参考文献里列出端智嘉(Don－grub－rgyal)和陈庆英对同篇作品完整的译注文章(1983)。参考书目同样遗漏了王忠对《新唐书・吐蕃传》的重要研究成果(《新唐书・吐蕃传笺证》〔北京,1958〕——"吐蕃"之"蕃"在中华人民共和国通常念为 bo)。明显地中国出版的好些个期刊里发表了大量论及早期汉藏关系之文章。这些文章有时学术价值有些问题,但我认为,它们的存在,在这类学术著作中至少应该提起。在参考文献要论里可能作了内容上的调整,里面谈及白桂滋使用的汉文史料全套档案时在诸多方面令人吃惊地过于简洁。[22]

在第 1 章(pp. 17－19),作者采用了隋朝正史《隋书》中的几段史料,以表明有个"吐蕃国"(Tibetan State)早在公元 7 世纪最初十年间就已存在,而且他所称的"吐蕃人"(Tibetans)两度派使节"于 608 年和 609 年出访中国"。这几段史料是出现在有关附国的章节里,而白桂滋却不假思索、毫不犹豫地把它与"吐蕃"(Tibet)视为同一! 不管怎么说,在一条注解为这种"同一"争辩就足以说明有问题了;因为早在 1947 年任乃强就在一篇题为《附国非吐蕃——与岑仲勉先生商榷》的文章(载 J・高马士编的《中国学研究:吐蕃文化》一

书,〔新德里,1983〕93—100)中相当详尽地讨论了这个问题,驳斥了把附国等同于吐蕃的观点;伯希和也发表过同样的意见(《马可·波罗记略》卷2〔巴黎,1963〕693—94),他认为附国属白兰(Bailan)。

有好些地方人们可以大胆提出与白桂滋对汉文史料的译解不同的意见。比如他在第18页对我们正在讨论的有关附国的段落,即《隋书》1859页(同样的内容也见于《北史》)之翻译,看起来并不特别令人满意。其中附国国王派遣的使节"yilin dize'译成了"〔他的〕仆从宜林"(〔his〕Servant I—lin)。无疑dize一词是有问题的,把它理解为"仆从"就意味着对双方议定书的一种不可饶恕的破坏,就很难说得上是开展商贸关系的正确途径了。故而我认为dize一定笼统地表示"随员,家臣"等义。又如:第44页那段文字仿佛尚需表达精确和深入推敲。白桂滋写道:

> ……在〔678年〕10月3日,李敬玄的军队"穿越青海"与噶尔钦陵赞卓(Mgar khri'brin btsan brod)指挥的吐蕃军队打了个大仗。中国人大败。高级军官刘审礼……被蕃人俘获。

白桂滋为什么说此次战役是"穿越青海"打的,颇不清楚。因为他引用的汉文文献要么说"于青海",要么说"〔于〕青海之上";这在伯希和(1961:8,88)译自《新唐书》和《旧唐书》的文章,还有端智嘉和陈庆英(1980:20,141)文中也都有所反映。尽管提到了《旧唐书》、《新唐书》、《资治通鉴》和《册府元龟》等书,但认定吐蕃军队指挥官为mgar－khri－'bring〔btsan－brod〕的—— 比左藤长(1971,I:329)的论证还早—— 只是以司马光《资治通鉴》6385卷的如下文字为依据的(此非原文,

只译义——译者)：

678年10月3日，李敬玄率十八万大军与蕃将钦陵(即khri—'bring)大论战于青海上部〔地区〕。

尚待考察的是，司马光将吐蕃军队指挥官称为〔mgar〕khri—'bring是否正确？根敦群培当然没有检阅过《资治通鉴》，而另有看法，认为那位没有明确说明的将军是mgar Btsan—snya，根据OTA，此人至多在675年是个"论"(blon)，680年是个大论；但是，Mgar khri—'bring肯定是680年史载的首位重要的大论。[21]最后，白桂滋或许应该指出，有关刘审礼在此次战役中的命运汉文史料是不明确的；因为根据《旧唐书》和《新唐书》吐蕃传章节，刘在战场上身亡而非"被俘"；请参看伯希和(1961:8,88)："〔刘〕审礼在战斗中身亡"和"〔刘〕审礼以身殉职"；也请参考端智嘉和陈庆英(1983:20,141)："刘审礼死于疆场。""刘审礼在战斗中身亡。"只是《旧唐书》77:2678上说刘在681年于囚禁中死亡；《新唐书》106:4055相应的段落中没有给出死亡时间。后者的内容又重现于《资治通鉴》6386、6390以及《册府元龟》756:8993中，并补充说刘是在囚禁中病死的。

白桂滋的著作巧妙而又广泛地论证了吐蕃疆域是如何随着其扩张政策的成败而变化不已，随着阿拉伯、维吾尔、吐谷浑，尤其是李唐军队在吐蕃人侵入自认为或至少其上层自以为是他们的领土或势力范围时是否有能力抵御而变动不已的。这个故事确实曲折复杂，尽管作者过份拘泥于编年史手法，但他毕竟成功地记叙了一系列的复杂事件。在长达二百五十多年的唐蕃关系中，唐、蕃两强之间缔结了许多和盟条约；在此期间对其边界进行了一次又一次的精确划定。由于某些

因素，白著中对这些和约及双边并存的边界划定方面的论述颇不透彻，只在第149、166—67页上含含糊糊地提到它们的存在。白著主要着力于军事史，因此对毫无疑问地发生过的文化交流，特别是吐蕃与李唐间的文化交流落墨太少，篇幅极小。因此令人惊奇的是，尽管作者给自己限定了任务，他在参考文献要论里还是未提到该历史时期有关的各种不同的战争史料，其中我们会注意到由Sanjun大学编的非常有用的史料汇集《中国历代战争》第8—9卷（台北，1971）他就没有谈到。在这方面，应该指出，作者根本没有对吐蕃和李唐皇室多次联姻的政治意图进行分析和讨论，这同样令人吃惊。实质上，专门描述该段历史时期战争方面的内容（奇怪得很，安禄山反叛对唐与整个中亚关系影响之后却全给忽略了！）正是此著最严重的缺陷。的确，正如作者所辩解的，谁也不能面面俱到。

白桂滋这部探讨吐蕃帝国史及其睦邻关系的重要论著值得祝贺！但有许多问题尚待解决。这些问题并不全归咎于作者自己承担文献搜集的条件限制，也不归咎于此著有关素材之多寡和论及的历史时期之长短。笔者撰写本篇评论时从此著中获益良多。我认为，写篇评论补充材料是对一部博大精深的学术专著最好的力所能及的奉献了。但事实上，尽管由于白桂滋没有对藏文史料进行大量的细致入微的语言学分析而导致了几乎是无法避免的种种问题，他这部内容丰富的专著在今后若干年内，无可争辩地是有关吐蕃时期战争史的一部力作。

注 释

①白桂滋的参考文献要目里遗漏了这些卷子中便于使用的一个版本，其中有王尧、陈践所作的颇有价值的文字注解和汉语译文(1980)。同一批卷子中的一部分内容，也同时出版了藏文本，附有注解和现代标准藏译文，编者署名为 Bsod－nams－skyid(即陈践先生藏文名)和 Bbang－rgyal(即王尧先生藏文名)(1983:80—153)。可以肯定，在白桂滋完成其著的主体部分时，与西藏有关的中国出版物时值八十年代初是极难弄到的。

②此类著作有如来自康区的朗氏家族的众多家谱，现发行有两个不同的版本(参见 RL 和 RLM)，石泰安在其论文《吐蕃业绩史的一项古代史料》(Journal Asiatique 250〔1964〕:77—106)中谈过一些。此文成为山口瑞凤一篇有关苏毗白兰和朗氏家族之论文的主要材料(日文)(Tōyō Gakuhō 52〔1969〕:1—61)。

③有些内容在乌瑞 1967 年发表于《匈牙利东方学报》20 期(Acta Orientalia Hungarica，20，1967，PP. 382—85)的对鲁埃格(D. Seyfort. Ruegg)的《布顿仁波且传》(罗马，1966)一书的评介文章中已经指出；也可参考其文《〈贤者喜宴〉中〈古代吐蕃编年史〉一种叙述手法之证迹》，载 1967 年《华裔学志》26 期(P. 499)。文中多处引用印度佛典和吐蕃碑铭文献，如《五部遗教》、《青史》等；此外，本章引用过的还有巴窝(或许是别人，但该段文字作为行间注释出现的名字是 Dpa'—bo)在 DPA'p458—59(DPA'460)所列出的下列吐蕃文献材料：

法王松赞(干布)的《遗教》和《涅槃小史》，《示

密篇》,觉卧的宝典《柱间史》〔阿提沙(ca. 982—ca. 1054)〕,《拔协》又称《桑耶寺详志》,库顿·尊珠雍仲的《全史》或称《大史》,德顿的《教法史料》,著名的布顿氏的《教法源流》,雅砻觉卧的《帝王本纪》,以及蔡巴〔衮噶多杰,1309—64〕的《红史》……

在罗列赫(G. Roerich)之译著(《青史》,〔新德里,1976〕P. 987)中以简短的"一部宁玛派著作"部分对《示密篇》作了注解,对此可参看 DPA'p452(DPA'450)。有好几种文献都是这个标题,但根据上下文看来它更有可能指的是吐蕃苯教寺庙中心 1973 印行的《松赞干布宝训集》(Ma—ni bka'—'bum)中同标题的作品。好些地方也引用了库敦(尊珠雍仲)(1011—75)的《全书》一书之内容。巴窝所著史书的出书过程尚待考证。查 DPA'p459(DPA'461)之版页可知,有关宇宙论、印度,以及吐蕃帝国时期是印装在一起的。

④虽然雅砻觉卧没有这么说,但这段内容可能根据他叔父(?)拉尊崔希桑波(Lha—btsum Tshul—khrims bzang—po)的《帝王本纪》,他在 YAR77—78 描述说,他的叔父在帕摩竹寺(Phag—mo—gru monastery)"谢世";也可参看喇嘛当巴索南坚赞(Bla—ma dan—pa Bsod—nams rgyal—mtshan,1312—75)之著作,他在与巴科赞(Dphal—'khor—btsan)次子的后代扎西积巴(Bkra—shis brtsegs —pa)有关系的 RGYAL249 中引用了此著,后者又以琛察扎西积贝(Mchims—tsha Bkra—shis brtsegs—dpal)闻名,他曾是雅砻觉卧家族血统的中心人物。有关详情,请参阅我即将发表的《雅砻觉卧萨迦仁钦十四世纪编年史记略》一文。

⑤根据 LDE'U98—99 页和 LDE'UI227 页可知,这些史

料是(未提及正字法的变读形式):1. Spa—sa Bon—po 著的《Yo—ga lha—dgyes—can》;2. Yab—tshan—'bangs 著的《Thang—ma'jug—dral—can》;3. Skye—nam 著的《Zings—po sna—tshogs—can》;4. zhang—blon 著的《Ltab—ma dgu—brtregs—can》;5. Rye—nyid 著的《Gsang—pa phyag—rgya—can》;可能还有 6.《Gsang—ba yung—chung》(作者不详)。于伯赫和庞龙(J·L·Pang Lung)编辑的《西藏研究》〔慕尼黑,1988〕)中发表了卡尔梅(S·G·Karmay)的《雅砻王朝的起因问题》,主要论及上述前五种论著,正如它们在《拔协》一书的某个版本里(此著认为它们系 Ral—pa—can 所著)和娘饶尼玛卧泽(Nyang—ral Nyi—ma'i 'od—zer〔? 1136—? 1204〕)所著的编年史里出现的那样。其中有些书谈到了在7世纪前的"民间传说"和历史事件,据后来的吐蕃佛教徒编史时所说,深不可测的吞米桑布扎创造了藏文。有关藏文的起源问题,苯教徒们自有一套传统看法,认为早在吞米时代之前就有了藏文。对此可参看卡尔梅著作(1972:28—30)和崔希彭措(Tshal—khrims phan—tshogs,1787—?)的《Bod—kyi—brda yang—dag—par sbyor—tshul—gyi bstan—bcos brda—sprod nyi—shu—bdun—pa'i rang—'grel gshen—bstan gsal—ba'i nyi—ma》(1811),载《关于苯教和文字》(Dolanji,1985),391—98。

⑥雅砻在文献里也拼写为 Yar—klungs,Yar—lung,Yar—lungs 等,在此我暂且保留 klung 这一拼法,因为诺尔曼(J·Norman)和梅祖麟(Tsu—lin Mei)已经从根本上指出此词与东南亚语言中表示"江河"一词的相似性,与汉语的 jiang(来源于 *krong)。请参看其文《古代华南的东南亚语》,载《华

裔学志》32(1976):280—83。

⑦有关其死亡之研究,请参看洛桑群培(Blo－bzang chos－'phel)的《试析止贡赞普之死》,载 BLZJ 2 (1985): 93—107;有关其墓址问题,请阅 J.L. 庞龙之作,《古代传统背后的西藏佛教史》,载于伯赫和庞龙所编《西藏研究》(慕尼黑,1988):324—27,352—54。

⑧有关他名字的语源问题,嘉摩珠(Rgyal－mo－'brug)的文章(1985:62—64)已作过探讨。对其姓名的正确读法,作者根本没有得出可靠结论,而选择沿用 Dri－gum btsan－po(止贡赞普)。

⑨此条全文是:"dgum－pa〔意为〕杀死;'gum－pa〔意为〕死亡;bkum－pa 和 gum－pa〔皆意为〕杀死了或死亡了。"

⑩请参阅:Rgyal－mo－'brug(1985:63)文中引用了 Bon－gyi bka'－'bum sgrags－pa rin－chen gling－grags。在 SHB48—71 里也发现了一个 Sgrags－pa rin－chen gling－grags,但此段引文里面没有。在《教法讲述增盛明灯》(SHB658ff)中也见到了同样的读法。然而,这种读法在苯教文献里并非必然逻辑,这在卡尔梅(1972:66—71)文中已经指出;此外,此文还对其死亡进行了一番有趣的描述。

⑪哈尔(1967:336—38)引用了巴窝著作木刻版的内容(DPA' p171),上面不是念 rtog－ba,而是 trog－pa;DPA' 169 却错印为 rtob－pa。麦克唐纳夫人(1971:230—31)翻译了 RGYAL60—61 上相同内容之段落;也可参考 YAR48—69。在该文中麦克唐纳对 rtog－pa 作了一条冗长的注解(n. 157),认为此词有神经衰弱症之含义——是由于他发现妻子喜秘密烹食青蛙之后怀疑她是女恶魔之结果。

⑫有关吐谷浑('A－zha，有时称为 Tuyuhun)方面最全面的学术论文是G·乌瑞的《吐谷浑公国历史纪要：斯坦因敦煌劫件69卷84页的年代学和体裁问题》(vol. 69，fol. 84)载由李吉提(L. Ligeti)编的《纪念乔玛学术会刊》〔布达佩斯，1978〕541—78。LDE'U107称她是苏毗这个苯教家族的一位汉人妻子。在这一关系上提到吐谷浑导致了一大堆在此难以展开讨论的复杂问题。吐谷浑与霍尔色(Hor－ser)的融合最初很有可能是在1285年由大元仁钦扎(Ta dbon〔<Dayuan〕Rin－chen－grags)，又名仁钦扎国师(Rin chen－grags Gu－shri〔<Guoshi〕)的人所完成的。Bla－ma dam－pa在RGYAL229里承袭了这一观点，称：霍尔色吐谷浑(hor－ser thu－lu〔念：yu〕－hun)。

⑬LDE'U坚持读成rmun－long。第一个音节明显是rmun－po的缩写形式，后者在古藏文献LI11里有证，意为“哑巴”；LI7也把它与古藏文献中的dmun－pa同样看待。

⑭YAR50上残缺不全的文字表明他的大臣是韦·囊泽(Dbas snang－bzher)，蔡邦·拉加·纳色(Tshe－spong Na－ga nag－ser)，娘·宗古(Nyang Tsong－gu)，隆·彭嘎松(Gnon'Phan－lnga－sum)；而DPA'p172(DPA'171)上列出他们的名字是韦·囊泽(Dbas Snang－bzhed)，蔡邦·纳嘎色(Tshe－spong Na－gnag－ser)，娘·曾古(Nyang Tseng－gu)，农彭(Gnon'Phan)。

⑮把ri写成re的另外的例证也见于章嘉若必多吉(1717—86)的Lta－ba'i nyams－mgur A－ma ngos－dzin一书的不同版本中。值得注意的是，所能见到的对此著的评论无一赞同他的用法re。

⑯就在 LDE'U 这段重要文字之前，另有一段提到了左茹属地领土边界问题，但看起来在文献的传播过程中文字已有些残破；该段云：

shar rkong yul be'u sna /lho sha ' ug la sgo rub kha rag gangs dkar /byang sma la la brgyud / dbus yar lung khra 'brug la byas so//

这应该与 LDE'U I 272 同内容的文字并举（比较）：

shar kong yul bre sna/nub kha rag spyi stud / byang dma' la rgyub /lho sha 'ug stag sgo /dbus yar lung khra 'brug go//

换言之，左茹的中心是 Yar—klung 的一个村庄 khra—'brug，松赞干布曾在此建有羌巴米古尔（Byams—pa mi—'gur）寺，此寺在"文化革命"风暴之中毁坏。

⑰这很有可能是 OTC 中"Nyag—ny'i"的一种变体，因为在 LDE'U1262 同内容文字中有"Nyag—nyi"。对此，请阅 G·乌瑞的近作《nyag·ny'i dags—po：小议古代吐蕃历史地理》，载 Vol. 3（罗马 1988），1503—10。R. A. miller 提醒笔者注意到了这篇文章，谨此致谢！

⑱此词在 LI11 中记录为"破碎而毁坏的"（chag—pa）和"受损害的（nyams—pa）之古语对应词；章嘉的词典里（《正字法·智者生处》，Dag—yig mkas—pa'i'byung—gnas，〔列城，1975〕，406）只收了前者。大圆满法师赞达拉囊巴（Btsan—dar Lha—rams—pa，1758—ca 1840）对 LI'收的这一词条进行了补订："犯了某个错误的"（《雪域古今正字明慧项饰》，载 Collected Works，vol. kha〔新德里，1971〕，369）。关于这一点，他引用了 Candragomin 之作 Sisyalekha 6a（I. P. Minaev 编，重

印于《来自喀什(新疆)和尼泊尔的佛教典籍》,〔新德里,1983〕,126),他自己对同一问题的评论(《致学僧书信详释晶镜》,载 Collected Works ,vol. ka〔新德里,1971〕,608)中解释为"没有〔犯〕邪恶〔罪行〕之错误"(nyes－pa'i skyon med－po);也可参阅嘉多堪布嘎旺卡若(Kyai－rdor mkhan－po Ngag－dbang mkhas－grub)的《致学僧书信一除欲心勺》,载 Collected Works,vol. 2(列城,1972),111,里面将 ma－zhugs(未掺假)与 'phan－pa med(无益)并举。赞达拉囊巴(Bstsan－dar Lha－rams－pa)也引用了"Abhidharmakoṣa,其中'phan－pa med(无益)译成了 anupahata－;也译释了 nyam－par ma－byas－pa 这一短语(A. Hirakawa,"Index to the Abhidharmakoṣabhāsya",第一部:梵—藏—汉,Sanskrit－Tibeta－chinese〔东京,1973〕,25)。在上述论著中,'phan－pa 均以独立的否定意义表示个人的行为和品德。

⑲这两句与紧接此歌之后尚囊(Zhang snang)的对答歌词中的第 26—27 行意同;唯一没有问题的变化形式是:'pyan－yang－yas 当作 spyan－yang－yas(一望无际)。Su_2 66 收了词条 spyan－yas,注释为"没有眼睛"(nidun ugei)。王尧、陈践(1980:185)把它译为 mtha'－yang－yas(一望无际),此用法也见于尚囊答歌第 23 行;此歌 22、23 行云:(往昔已庞然巨室,如今更加无边无际)。我们在 18 和 19 行也碰到了 snga na(往昔)和 da tsam(如今)的类似表达:snga〔nạ〕ni mtho ba la / da tsam ni dgung la reg|(往昔已经巍然高耸,如今更加高过苍穹)。

⑳请参阅 R. O. Meisezahl 所编的《古代传统背后的西藏佛教历史》〔圣奥古斯丁,1985〕,图版 306C〔fol,4576〕);还有

娘饶尼玛俄泽(Nyang—ral Nyi—ma'i 'od—zer 的《宗教源流花朵心髓蜜汁精华》,抄本 B〔不丹,帕罗 1979〕,498。既可以说 YAR65 里相应的段落以 Nyang—ral 著为依据,也很有可能两者根本是同出一源。LI 3 是将 cham—du 作为"永远;不朽"之古语形式列出来的。

㉑里查逊(H. E. Richardson)的《早期吐蕃史料中的名号与品级》,载 1967 年《西藏学刊》第 4 期。第 6 页上区分了"大相"和"大臣",但对于所述的历史阶段,我看不出这样做有什么迫切需要。

㉒白著曾两度提及玄奘的《西域记》;一次是在"缩略用语"P. xxxi 里,一次是在参考文献要论(p. 243);但我未能在白著正文里找到它。

㉓白桂滋在其著的序言(pp. viii—ix)里称,他的"叙述首先是根据"司马光(1019—86)的《资治通鉴》,此书长期以来被视为关于唐代史的一流史料。白桂滋的参考文献要论可能参考过 R. des Rotous 在其著《研究历程》〔巴黎,1932〕,56—119)中对唐代史料的详尽论述。

㉔参考根敦群培文(1988:130):

"……由 Li—zing—zhon(即李敬玄)所率 18 万〔中国〕大军与吐蕃军队总司令 Mgar Btsan—snya 在青海湖边相遇,恶战一场。Li—zing—zhon(即李敬玄)之友 Li—zhon—Li(即刘审礼)战死。"

——译自《美国东方学会学报》1919 年 1—3 月号 pp. 94—107,作者 Leonard W. J. van der Kuijp(中文名叫范德康),系美国西雅图华盛顿州立大学藏文教授。

旭烈兀与吐蕃

〔美〕E·史伯领 著　张云 译

旭烈兀的名字，在藏族历史文献记载中并不陌生。这位蒙古支配伊朗的第一位统治者伊利汗，在藏族文献中通常被转写为ཧུ་ལ་ཧུ་或ཧུ་ལ་。而其中一些著作，还把他作为帕木竹巴派系的保护人或者"堆霍尔王"①。如此充分的这一报导，毕竟没有获得公认。恰恰相反，旭烈兀与帕木竹巴的联系是被人们作为可疑的事件来评述的②，而且有人暗示，他的名字的藏文转写，实际上也许是其他某个人名字的误译③。旭烈兀与13世纪西藏的联系问题，由此变成一个可以说是有争议的问题。我相信，不管怎样，它的解决将不仅可以弄清楚有关第一位伊利汗的可靠史实，而且也将告诉我们有关早先时期，西藏在蒙古世界帝国中地位的某些情况。

在很大程度上，围绕旭烈兀与西藏联系的争论，起因于他和"堆霍尔"一术语的关系。而这一术语，在藏文史料中，使人联想到13和14世纪中亚的察合台汗国④。在13世纪后期止贡派和萨迦派之间冲突中，据说是站在止贡派一边的蒙古军队，在某些藏族文献中被记作"堆霍尔"⑤。值得注意的是，这些军队逻辑上应当来自察合台汗国，不只是因为"堆霍尔"必然涉及那块封地，倒是由于与来自伊利汗国的军队相比，忽必

PDG

烈和他的萨迦派同盟更像要支持与察合台军的武装冲突，后者是忽必烈的敌手——海都的同盟，而伊利汗国则是和元朝廷亲密的汗国[6]。

所有这一切，有助于驱散把“堆霍尔”的ཧུ་ལ་ཧུ་和第一位伊利汗——伊朗的旭烈兀轻易等同的表面阴影[7]。作为一项成果，对我们来说，它必然适宜于重新审查旭烈兀及他与吐蕃关系的争论。在这样做时，让我们先来看看他和帕木竹巴的关系问题，然后，再谈有关“堆霍尔”问题的几种意见。

就有关旭烈兀与吐蕃关系的报导而言，我们的主要史料之一，是由第五世达赖喇嘛在 1643 年完成的史书。它的大部分章节，早在三十五年前已随着图齐的长篇巨著《西藏画卷》的出版，而能通过英文加以利用[8]。依照第五世达赖喇嘛的判断，它是我们所知道的，13 世纪中期噶举派诸分支把自己与不同蒙古保护人(拖雷诸子和他的兀鲁思的王子)密切结合起来的其中一个，它们有：止贡派和蒙哥；蔡巴派和忽必烈；帕木竹巴和旭烈兀[9]。如果我们接受第五世达赖喇嘛的说法，那么，这些就不是一种有名无实的罗列。据说，他们之间相互协商的结果，各王成为吐蕃某一确定地区的领主。达赖喇嘛对旭烈兀和帕木竹巴提出了这一明确的论点；他列举了一份属于旭烈兀的、超过十五个地区的名单，那些地区通过引伸，被认为是隶属于帕木竹巴辖下的[10]。

就他关于诸派命运所报导的重要事件而言，五世达赖喇嘛相信帕木竹巴最杰出的政治人物——大司徒绛曲坚赞(1302—1364)的遗嘱。他在对帕木竹巴的论述过程中，反复引证这部著作也告诉了我们这一点[11]。所幸的是，绛曲坚赞的遗嘱《司徒遗教》，由于 1974 年在印度出版而在西方易于见

到[12]。利用此书，我们现在能够对五世达赖喇嘛所提供的、涉及旭烈兀和吐蕃之间关系的报导，增补有意义的细节。必须强调指出，绛曲坚赞本人和该派政治事务间的关系，以及他在时间上与我们所论及时代的相对近似，是我们在论题中把《司徒遗教》作为一部重要史料来对待的原因。该书中的一段接着提供了一条有关该问题的确凿证据，关于 1251 年蒙哥登基之后时期，它叙述道：

> ……此时，吐蕃由坐镇凉州(བྱང་ངོས་)的阔端王子管理。既然阔端〔从〕雅嘎〔ཡ་ག་，原文如此；即萨迦(人)〕中找到其法师。于是，止贡派结好于蒙哥〔作为其保护人〕；蔡巴派结好于薛禅王(忽必烈)〔作为其保护人〕；帕木竹巴结好于旭烈兀，以此王〔作为其保护人〕；而达垅巴结好于阿里不哥〔作为其保护人〕。皇室血统的这四位〔蒙古领主〕分别管理各自的万户。此后，当蒙哥去世，以及薛禅(忽必烈)登基时，吐蕃(在前述蒙古领主们治下)的所有总督(ཡུལ་······བསྲུངས་)被撤销。在此，只有薛禅和他的弟弟旭烈兀的利益获得协调。我们的总督〔即由旭烈兀派来并支持帕木竹巴的总督〕继续留驻在这里。归旭烈兀管辖的〔这些地区〕是：门鲁果登(མོན་ལུག་སྒོ་ཉིངས་)以内，涅兑(གཉལ་སྟོད་)〔和涅(གཉལ་)〕麦(སྨད་)，久舒(ཟླ་ཤུལ་)〔即朱舒(ཟུ་ཤུལ་)〕，洛若嘎〔布(ལོ་རོ་དཀར་པོ་)和洛若(ལོ་རོ་)〕那〔布，ནག་པོ་〕，恰布(བྱར་པོ་)，大叶(གཡེ་)中的琼巴〔གཅུང་པ་，即琼布，གཅུང་པོ་〕，至今在委任〔即与总督相关的〕诏书中仍为我们控制。小叶的(人)也归我们(即帕木竹巴)领属……汤波且(ཐང་པོ་ཆེ་)、琼结

(འབྲོང་རྒྱས་)、觉(འབྲོས་)、门嘎钦(མོན་འགར་ཕྱིན་)、玛达(མར་སྟག་)、多沃(དོ་བོ་)、色德(སེགས་ཏེ་)、翁那南夏昂(འོན་ར་ནམ་ཞ་ལྔ་)，以及直到桑耶(བསམ་ཡས་)东门的前面；和洛扎以东的香德(ཤང་རྗེ་)及帕西(བ་ཤི་)(地区)，这两块藏人牧地；还有从纳里速万户〔即三围 སྣར་གསུམ་〕(一地区)向上到果伦多(སྐོ་རོན་མདོ་)，直到波日〔སྤོ་རིག་，即布日，བུ་རིག་〕山坡脚(ལ་རྡུ་)。(这些都)属于旭烈兀[13]。

这一段向我们提供了若干个毫无价值的细节。我们看到，拖雷的另一个儿子阿里不哥被增补到蒙古领主们的名单之中，他与噶举派的一个分支达垅派结成同盟；这与在别处看到的报导一致[14]。令人特别感兴趣的，仍然是提到阔端据守凉州[15]，以及忽必烈还未登基时已存在着西藏总督(我们可以假定，他所联合的教派与拖雷诸子的教派同盟互不相同)。然而，五世达赖喇嘛评论道，蒙古领主们是能够通过共同协商来自我委任、并在这块封地上行使权力的。绛曲坚赞(五世达赖喇嘛依据他的注解来谈论他)为我们提供了一个关于此事如何操作的、更为具体的见解：由总督代表各位蒙古领主实施其利益功能。必须说明的是，这些总督显然是从其它地区派往吐蕃的；否则他们后来怎么能够被撤回？

我们应当注意，最初的协议似乎只在忽必烈即帝位以前发挥作用，蒙哥和阿里不哥各自的总督从吐蕃的历史中消失，是可以理解的。忽必烈的前任——蒙哥去世了，而阿里不哥则自认为是合法的可汗，并与忽必烈公开争位[16]。

无论如何，旭烈兀与忽必烈关系良好，而且因于此，如同在绛曲坚赞遗嘱中所看到的那样，他在吐蕃继续保留着一位

PDG

官员来专心督察着他的利益，如前所述，这包括对吐蕃许多地区的管辖权。这些地区（在《司徒遗教》的一节中引用过上述地区）已无法全部确定地予以标明，但是，它们足以让我们形成一个旭烈兀在吐蕃权力有效区域的概念。门鲁果登、涅、朱舒、洛若和恰布，全都可以在门域（མོན་ཡུལ་）和达布（དྭགས་པོ་）之间确定位置[17]。叶（གཡེ་）的范围在达布之西，可能经常被写作艾（ཨེ་）[18]。汤波且、琼结和觉则更往西，在叶的外边[19]。门嘎钦、玛达、多沃、色德、翁那南夏昂、香德和帕西的定位在目前无法确断〔尽管可以明确地说，香德和帕西应该在洛扎以东的某个地方〕[20]。果伦多也应该在纳里速三围附近地区。而且，尽管拉杂哇（山坡脚）的确定位置无法决定，这并非要否定图齐把布里（如同在五世达赖喇嘛的地名单中看到的一样[21]）与拉达克的布里（ཕུ་རིག་）地区等同的做法[22]。对于这些地区，我们还能够增补雅桑噶举一派的活动范围，绛曲坚赞和五世达赖喇嘛两人均把它作为旭烈兀的臣民来记述[23]。

应该特别指出，有关旭烈兀在吐蕃影响的参考文献把这种影响作为客观存在来描述，不只限于忽必烈称汗以后，倒很可能在旭烈兀离开内陆亚细亚、并在伊朗建立其活动据点之后始终存在。旭烈兀在 1251 年选举蒙哥为可汗的忽邻勒台（王公大会）上，被任命为伊朗的统治者。他在 1256 年初抵达伊朗，开始他作为那个国家第一位蒙古伊利可汗的统治[24]。藏文史料记载了这一时期他与吐蕃的持续联系，直到他 1265 年去世时为止。依据某些著作记载，旭烈兀向帕木竹巴住持杰哇仁波且札巴尊珠（རྒྱལ་བ་རིན་པོ་ཆེ་གྲགས་པ་བརྩོན་འགྲུས་）送去礼物。最后一次送去的礼物，好像是在旭烈兀去世两年后的 1267 年初到达吐蕃，而且如我们所说过的那样，是在杰哇仁波且去世

前的十七天前送到的[25]。

在吐蕃与伊利汗国互不邻接的国土之间，显然存在着一条道路，很可能是横穿克什米尔。在此，应该铭记于心的是，在旭烈兀保护之下的降曲坚赞的管区，包括了吐蕃的西部地区。关于此的更多的证据，还是出自13世纪藏族著名旅行家邬坚巴生格贝（ཨོ་རྒྱན་པ་སེང་གེ་དཔལ་）的传记。该书详细地讲述了邬坚巴碰见旭烈兀在克什米尔正西建筑一座寺院（ཁི་ཏ་ར་=གཙུག་ལག་ཁང་），离开那里不远，他开始遇到蒙古人和混血的蒙古—印度人[26]。

旭烈兀在很多史料中出现，允许我们做出这样的推断：他显然为13—14世纪的西藏人所熟知。我们应该说明，更为重要的是，当绛曲坚赞记述忽必烈的弟弟旭烈兀时，应不是什么难事，我们的史料清楚地交待了作为第一位伊利汗登上伊朗（波斯—译者）帝位的蒙古统治者[27]。

我们应该看到，在帕木竹巴和伊朗统治者之间的联系不仅仅是名义上的。在吐蕃，这些联系是通过旭烈兀设在那里的总督——一位蒙古官员来体现的，他的名字在一些藏文著作中侥幸地为我们保存下来，他就是阔阔出（ཀོ་ཀོ་ཆུ་）。在西方，第一次提到他是在八十年前。当时，S·钱德拉·达斯刊布了他的简短纪事：《公元1432年萨迦衰落以前西藏的拔都家族简史》[28]。在那份纪事中，达斯提到"叫作雅隆多杰的阔阔出的儿子"，他出席了一次处理帕木竹巴政治事务的教派会议。达斯的史料（他没有给出其名称，但是我们现在可以毫不费力地把它与《汉藏史集》相勘同[29]）在提到帕木竹巴统治集团这一位成员、旭烈兀先前任命的总督——阔阔出的儿子"多杰雅隆巴"[30]，要稍微清楚一些。阔阔出是在《司徒遗教》中的另一篇

里被提到的，而且基本上是按照同样一种方式，作为旭烈兀任命或派遣的总督[31]。

提到阔阔出的儿子，我们在《汉藏史集》和《红史》两书中发现内容相同的一段补充性描述[32]。这些表明，阔阔出不只是作为旭烈兀的总督驻扎在吐蕃，而且他的儿子数年以后在帕木竹巴的政治事务中，也是一个令人感兴趣的角色[33]。因此，我们能够推断，帕木竹巴和伊朗第一位伊利可汗之间订立的政治协约大纲，后来，在后者去世后依然具有相当的作用。

这一点最终给我们带来了"堆霍尔"问题。首先，这里应该指出，吐蕃著作家论述察合台汗国时，毫无疑问使用了"堆霍尔"这一名称。究竟是什么将一个把旭烈兀作为堆霍尔王或领主的说法变成大量的引证？此外，什么能够单独说明止贡之乱期间协助止贡派的堆霍尔士兵是什么人？这两个问题应该予以简略地讨论。

关于第一个问题，我们要说明，似乎完全不可能的是：把他与堆霍尔联系起来的材料可能全部是错误的。应该明白于心的是，这些引证来自不同的史料，而且包括白玛噶波的《佛教史》、《汉藏史集》、一部简明的《朗氏宗谱》和其它文献资料[34]。事实上，它们中的某些书把旭烈兀与堆霍尔完全明确地联系在一起[35]。我猜测，"堆霍尔"一称谓，藏族著作家在提到伊利汗国和察合台汗国二者时均曾使用过。实际上，这一名称可能是比一个确定的政区名更为宽泛的描述语。

但是，在灵洛（即止贡之乱）期间，援助止贡派的堆霍尔军队来自什么地方？老实说，那是我们现在还不能完全确断的事情。关于止贡巴，我们当然还是要注重确凿的事实。帕木竹巴和止贡派之间的关系，在旭烈兀第一次与帕木竹巴接触时是

完全秘密的。丹萨梯的住持杰哇仁波且，是前任住持京俄札巴迥乃的侄子和门徒，他成为丹萨梯和止贡两寺的住持[56]。实际上，在帕竹的保护人蒙哥去世及他的总督被撤销以后，对止贡巴来说，同帕木竹巴的蒙古保护人之间的接触，既不合理，又不可能。依据绛曲坚赞的记载，旭烈兀和忽必烈是当时在吐蕃仅存的有影响的蒙古领主[57]。其实，《汉藏史集》中的一条说明特别指出，旭烈兀继续保持着同止贡派的联系[58]。

旭烈兀总督的儿子多杰在帕木竹巴政治事务中的继续合作，表明整个13世纪后半期伊利汗国伊朗与吐蕃之间依然保持着联系。在此，我们应记住，吐蕃西部地区是在旭烈兀的保护之下，并很可能在中藏与伊朗之间的道路上设置有驿站。这一切表明，对止贡派而言，必须在吐蕃西部或吐蕃以外的集团中寻求支持，这是有可能的。它果然设法与邻接吐蕃的伊利汗国结合起来。13世纪末，西藏地方的局势，自然妨碍了这种可能性，当时，西藏基本上是忽必烈与萨迦派联合控制下的一个地区。在局部发生某些外观上与这一基本图景不一致的特殊情况，我们并不感到惊奇。基于同样的理由，止贡派的同盟者堆霍尔与在伊利汗国伊朗（或者对那件事来说，在察合台汗国）的中央权力的联系程度，也是不可能确定的。这样，尽管伊利汗国和忽必烈没有争执，堆霍尔的军队，如果他们是来自伊利汗国的领土，可能他们自己与伊朗中央政权仅仅存在暧昧的关系，这也是有可能的。

我们掌握的情报，允许我们形成该时期蒙古帝国组成部分中政治态势的全景式概念，但是，对远离帝国各辖区权力中心的小块地方存在“复杂列集的松散组织”而言，它所展示的远比我们有时希望的要少。在堆霍尔和止贡派之间的同盟，可

PDG

能完全是这样一种松散组织的例证。

我们应该补充说，止贡派的史料在这个问题上似乎是无所帮助的，它们对灵洛(变乱)的叙述是草率的，而且告诉我们的仅仅是止贡衮巴(སྒོམ་པ་)的完布(དཔོན་པོ་)把蒙古援军从“堆”(上部，西部——译者)引来为其派系打仗[39]。这样，卷入战斗的堆霍尔军队本身很可能仍然留下一个秘密。当时，他们完全可能是来自察合台汗国，而他们与伊利汗国伊朗联系的可能性也同样可能存在。

旭烈兀和吐蕃的联系不是神秘莫测的，毕竟可以作出一个最后的述评：旭烈兀和帕木竹巴联系及其在吐蕃驻扎一位总督的结果表明，吐蕃在蒙古帝国之内，至少直到旭烈兀去世时为止的二元地位。实质上，这一点导致的结局是，在 1265 年以前，吐蕃不是由忽必烈统治的——在这个意义上常常是假定的。尽管忽必烈在 13 世纪中期西藏政治的马赛克般的图景中，是大蒙古国的象征。旭烈兀还是享有对那个地区若干地方的统治权，而且有可能在那里驻扎有他自己的代表[40]。这种安排的影响持续存在，在旭烈兀去世后才受到制约。在这个意义上，旭烈兀总督的儿子，有可能在帕木竹巴的事务中扮演了一个政治上的角色。

最后一句话是相应的，它对于这一问题而言是另一方面。我简短地论述了旭烈兀在西藏的统治，同时，我们应记住，西藏文化在伊朗的伊利汗国朝廷中发挥着巨大的作用，并作为一个极为重要的内容。我们对这种联系的状况所知甚少[41]。只是希望，我们的一位具备必要的语言技能的同行，有朝一日继续研究它，并考究出这一重要问题的详情。

注 释

①可参阅:《朗氏宗谱》、《喀热内氏世系史和朗氏灵犀宝卷》,多兰吉,1978年,第7叶背面;叶如达仓巴·班觉桑布:《汉藏史集智者喜乐瞻部洲明鉴》,廷布,1979年,第一卷,第182叶背面和第二卷,第167叶背面;白玛噶波《白玛噶波西藏编年史》,新德里,1968年,第282页正面;G.N.罗列赫,《青史》,新德里,1976年,第580页;G·图齐《新红史》罗马,1971年,第204页。还应提到,在藏文史料中,意外见到的一个"旭烈兀"名字的异体(即 ཧུ་ལ་和 ཧུ་ལ་ཧུ་),此异体是与汉文史料中看到的"旭烈"和"旭烈兀"相对应的。见保罗·伯希和《马可波罗评注》,巴黎,1959—1973年,第866页。

②见:雅诺斯·史尔弼《八思巴喇嘛著作评注Ⅱ:关于1251—1254年事件的若干解释》,《匈牙利东方学报》卷34,1980年,第265页;特里尔·V·魏里《蒙古第一次侵入西藏再释》,《哈佛亚洲研究杂志》卷37(1977年),第108页和第124—125页。

③卢恰诺·毕达克:《吐蕃与宋代中国和蒙古的关系》,见:莫利斯·罗萨比编《对等中的中国》,贝克莱,1983年,第189页,第202页,引自图齐上揭书第187页。并明言,"某一位堆霍尔王 ཧུ་ལ་",据说在1285年以后,即旭烈兀去世后相当长一个时期的动乱中,是支持止贡派的。毕达克断定,这位"ཧུ་ལ་王,只能是海都的坚定同盟者和察合台家族的首领都哇(1274—1306)。"但是,应该说明的是,在索南札巴《新红史》、图齐译本第187页上未曾提到 ཧུ་ལ་。他出现在第204页,始终是作为"西霍尔的 ཧུ་ལ་王"〔即堆霍尔加布 ཧུ་ལ་;见该藏文文献

第 68 叶背面〕。但是，从上下文看，它没有妨碍我们把他与伊利可汗旭烈兀相等同。

④毕达克上揭文第 189 页和第 202 页。由迪特·舒提供了所引证据，见《蒙古统治者致吐蕃僧人的公开信》，圣奥古斯丁，1977 年，第 144 页。

⑤见：白玛噶波上揭书第 282 叶正面；毕达克上揭文第 189 页。特里尔·V·魏里《世界境域志中的西藏地理》，罗马，1962 年，第 134 页；阿旺洛桑嘉措《萨霍尔僧阿旺洛桑嘉措现世观迷乱嬉戏本生正理庄严云裳美饰》(即五世达赖喇嘛自传)，索兰(solan)，1983 年，第一函，第 21 叶背面。也可参阅：止贡法王贡噶仁钦著《止贡法王贡噶仁钦杂著集》，列城，1972 年，第 58 叶背面；且仓朱古丹增贝玛坚赞(ཆེ་ཚང་སྤྲུལ་སྐུ་བསྟན་འཛིན་པད་མ་རྒྱལ་མཚན་)《止贡世系》，比尔，1977 年，第 90 叶背面。应该强调的是，我们的史料中从未断言旭烈兀本人与这次战役有任何联系，如同在上面注释③中所指出的那样，这些变乱出现在第一位伊利汗去世以后很长时期。

⑥毕达克上揭文第 189 页；魏里上揭书(1977)第 132 页。

⑦关于旭烈兀(他在 49 岁的 1265 年 2 月 8 日去世)的生平与统治时间，见：J·A·波义耳《伊利汗的王朝和政治史》载 J·A·波义耳编《剑桥伊朗史》，剑桥，1968 年，卷 5，第 340—355 页；埃蒂安纳·卡特勒梅尔《波斯蒙古人史》，阿姆斯特丹，1968 年第一卷。

⑧关于第五世达赖喇嘛所撰写的历史，《天神王臣下降雪域地方事迹纪要圆满时节青春喜宴之杜鹃歌声》(即《西藏王臣记》)，北京，1981 年；朱塞佩·图齐《西藏画卷》，罗马，1949 年，第 625—651 页，对此书许多章节有译文。

PDG

⑨五世达赖喇嘛，上揭书，第105页，〔由图齐翻译，上揭书（1949年）第629页〕。

⑩五世达赖喇嘛上揭书第105页：

蒙哥汗利用止贡派，薛禅汗（忽必烈）利用蔡巴派，旭烈兀利用帕木竹巴，各奉一派作为供养之师；于是，蒙古诸王〔在他们之间〕划分吐蕃为己藩属，并以之奉献于受供上师：从门鲁果登一带起，经过上下涅，朱舒、洛若嘎〔布和洛若〕那〔布〕，恰布、从大叶（地区）中分出来的小叶、汤波且、琼结、觉、门嘎尔、嘎尔达、多沃、色德、翁那、南夏昂，并直到桑耶东城门前为止；又从洛扎东部（地区）起，中经觉德（mchod—sde）和帕西两块藏人牧地；及从纳里速向上到果伦多（地区），下至布里山坡脚，〔所有〕这些地区，属于旭烈兀所辖之地，而实际上是在帕木竹巴的控制之下。参阅：图齐上揭书（1949），第629页。

⑪五世达赖喇嘛上揭书，第109页，第129—130页，和第135页。在第109页上的唯一引证被图齐提及，见其上揭书（1949年）第630页。

⑫《神和朗氏传记》，新德里，1974年，第217—866叶。有关绛曲坚赞遗嘱在这一卷中的精确页码的情报，我想要感谢达兰姆萨拉的扎西次仁仁慈的帮助（他研究了收藏在甘托克的《司徒遗教》的抄本）。

⑬《神和朗氏传记》第232—234叶。

⑭例证见：巴卧祖拉陈瓦《佛教史贤者喜宴》，新德里，1961年，第794页；参阅：史尔弼上揭文，第264—265页。

⑮བྱང་ངོས་，经西田龙雄研究，在明代的藏汉辞书中是指凉州，见《西番馆译语的研究》，京都，1970年，第112页。

⑯托玛斯·T·爱尔森：《13世纪元朝和吐鲁番畏兀人》，

见：罗萨比编上揭书第253页。

⑰ལུག་མགོ་སྙིངས，显然在不丹门域（མོན་ཡུལ）地区东部边界。罗列赫上揭文，第304页的一份引证，似乎要表明，它不可能离甲域（བྱ་ཡུལ）太远。关于涅、朱舒、洛若和恰布，参阅：阿方萨·费拉丽《钦则卫藏圣迹指南》，罗马，1958年，第51页和第126—127页。

⑱关于 ག་ཡེ（＝ཡེ 或 ཡེ་ཡུལ），参阅：费拉丽上揭书第126页；和魏里上揭书（1962年）第92页。五世达赖喇嘛把 ག་ཡེ 记作"ཡེ"（见上文注释⑩；两种写法大概是可以互换的。因此，费拉丽在引文中注明："ཡེ是德西得里书中的 yee"。

⑲关于汤波且和琼结，参阅：费拉丽上揭书第129—130页，和魏里上揭书（1962年），第169—170页。汤波且，在这两部著作中是与雅隆汤波且（ཡར་ལུང་ཐང་པོ་ཆེ）或索那汤波且（སོལ་ནག་ཐང་པོ་ཆེ）有关的寺院所在地。参阅：嘉旺阿巴钦莫上揭书，第125页"汤波且灵麦"（ཐང་པོ་ཆེ་གླིང་སྨད）；和叶如达仓巴上揭书第二卷，第170叶背面"汤波且灵麦"。（འཇོམས）（觉），是在上述地区的附近查出的；参见：罗列赫上揭书，第438页，第1030页和第1059页〔雅隆的觉〕。

⑳这些名称引起各种各样的问题：门嘎钦一名，好像只是由绛曲坚赞提供的，异体字见于罗列赫上揭书中的有：第183页、第238页、第653页、第657页和第975页。第653页的引证表明，门嘎是紧靠着帕木竹巴寺院的。在上文注释⑩所引五世达赖喇嘛著述中，写作"མོན་མཁར"。并在上下文的若干处提到此。见：五世达赖喇嘛上揭书第125页、第127页和第134页。需要说明的是：五世达赖喇嘛还提到该名称的另一些异体，第127页上的"སྨོན་མཁར"和第174页上的"གཞིས་ཀ་སྨོན

མཁར་"。巴卧祖拉陈瓦上揭书第796页也有"སོན་མཁར་"这一写法。然而，叶如达仓巴上揭书第二卷，第170叶背面提到"སོན་མཁར་བཀྲ་ཤིས་གདོང་"、མར་ཕྱུག་、དོ་བོ་和 སྲིགས་ཏེ་。在《司徒遗教》原文中，并没有清楚地区分开来，因而难以确定这些音节表示了几个名称。我们要说明的是，五世达赖喇嘛在上文注释⑩所引用的一段中，写作"མཁར་ཕྱུག་དོ་བོ། སྲིགས་ཉེ་"。འོན་ཚ་ནམ་ཞ་ལྷ་，同样是有问题的，被五世达赖喇嘛写作"འོན་ཚ། ནམ་ཞལ་ལྷ་"。在某种程度上，它大概与在卫地从琼结和雅隆穿过藏布江的温(འོན་)河谷有关，参阅：费拉丽上揭书第119—120页；和魏里上揭书(1962年)第170页。ཤང་སྡེ་(香德)和 པ་ཤི་(帕西)，如我们上文注解⑩中的一样，是由五世达赖喇嘛分作"མཚོད་སྡེ་"和"པ་ཞི་"的，可参阅：图齐上揭书(1949年)第629页，在那里，后一个名称被译写作"པ་སི་"；还可参阅：五世达赖喇嘛上揭书第176页〔"ཕ་ཤི་"＝"པ་ཤིས་"，见图齐上揭书(1949年)，第646页〕。

㉑如同在上文注解⑩中所看到的那样，五世达赖喇嘛把སྣ་རོན་མདོ་写作 ཀ་རོན་མདོ་。

㉒图齐上揭书(1949年)，第629页和第688页。

㉓《神种朗氏传记》第248叶；和五世达赖喇嘛上揭书第131页；关于雅桑巴，参阅：罗列赫上揭书第652—659页；和图齐上揭书(1971年)第193—194页。

㉔波义耳上揭书第340—341页。

㉕蔡巴贡噶多吉：《红史》，北京，1981年，第122页：

此后，当他〔京俄仁波且札巴迥乃〕担任止贡寺住持时，他的侄子杰哇托都巴〔即杰哇仁波且札巴尊珠〕被委任为帕〔木〕竹巴的〔堪布〕。在他〔杰哇仁波且〕后半生中，他从旭烈兀王那

里接受了大批礼物，而十七天之后，杰哇仁波且去世。

参阅：叶如达仓巴上揭书第二卷，第 167 页正面和第 167 页背面；罗列赫上揭书第 580 页，它提及旭烈兀向杰哇仁波且赠送礼物的若干例证。毕达克上揭文第 183 页，引用了上文已引用过的《红史》中的一段，说明他即是接受旭烈兀赠物的那位京俄仁波且札巴迥乃（1175—1255）。无论如何，在这一段中提到杰哇仁波且（1203—1267）的去世，（依照罗列赫上揭书同页，他去世是在阴火兔年的 18 日，即 1267 年 2 月 13 日）不可能解释为京俄仁波且，他在杰哇仁波且之前 12 年已去世。关于京俄札巴迥乃，参阅：止贡法王上揭书第 45? —46 叶背面（通用抄本缺第 45 叶）；且仓朱古上揭书第 81 叶正面—82 叶正面；和罗列赫上揭书第 571—579 页。关于杰哇仁波且札巴尊珠，参阅：罗列赫上揭书第 579—580 页。两位法师之间的叔侄关系，也是由绛曲坚赞提及的；见其《神种朗氏传记》第 234 叶，参见下文注释㊱。

㉖达哇生格（ཟླ་བ་སེང་གེ་）：《大圣邬坚巴传—有加持力之莲花》，甘托克，1976 年，第 25 叶正面—25 叶背面。参阅：朱塞佩·图齐《在斯瓦特河谷旅行的西藏香客》，罗马，1971 年，第 395—412 页。图齐拒绝把创建寺院的ཏུ་ལ་ཏུ་与第一位伊利汗相等同，而主张（第 395 页）：一份后来的引证，经过蒙古人判明，应该是一位印度人对它的诋毁，很可能是一位佛教徒制造的。这一见解，无论如何不是十分令人信服的。人们容易设想，佛教和印度教建筑同样易受到严格恪守穆斯林原则者的责难。

㉗这一点，对于说明所引有关旭烈兀的藏文例证可靠性的诸种疑说，应该是重要的。我们应该强调指出，写这些例证

的不同著作者们是很熟悉他们所谈及的那些人的。

㉘《贝加尔亚洲人社会杂志》第一卷(1905 年)第 202—207 页。

㉙达斯著作第 202—205 页,实际上是由叶如达仓巴上揭书第二卷,第 169 叶正面—175 叶正面资料粗率摘集而成的。参阅:图齐上揭书(1949 年)第 709 页。

㉚叶如达仓巴上揭书第二卷第 171 页正面:"从前旭烈兀任命的总督阔阔出的儿子/多杰雅隆巴……"。

㉛《神种朗氏传记》第 245 页和第 246 页〔ཧོ་ཧོ་ཆེ་(原文如此)〕。又见:蔡巴贡噶多吉上揭书第 124 页。

㉜叶如达仓巴上揭书第二卷第 171 叶正面;和蔡巴贡噶多吉上揭书第 124 页。

㉝关于 1290 年蒙古出兵进攻止贡巴的指挥者帖木而不花,参阅:叶如达仓巴上揭书第二卷,第 171 页正面;和蔡巴贡噶多吉上揭书第 123 页,上述记载恰好是由多吉雅隆巴编撰的,这让我们感到,他在 13 世纪最后十年间的教派事务中之积极活跃。又见:毕达克上揭书第 189 页;和图齐上揭书(1949 年)第 710 页。

㉞参阅:上文注解⑩所引证的史料。

㉟《朗氏宗谱》第 7 页背面详细说明了作为帕木竹巴和雅桑巴保护人的堆霍尔王。但是,叶如达仓巴上揭书第一卷,第 182 页背面说道:

既然旭烈兀是一位剩余的王,在分封王土时(对于蒙古各位领主来说),他被派往"堆"(སྟོད་)。由此,〔他的〕作为"堆霍尔"〔旭烈兀〕的名称遂之产生。

㊱关于京俄仁波且和杰哇仁波且的生平,参阅:上面注释

㉟。这两位很多的论说，着重表明，这一时期，止贡派和帕木竹巴派系间亲密关系应该是虚构的。首先，在这一时期，与止贡派的其他住持们不同，京俄札巴迥乃不是止贡派豪族久热(སྐྱུ་རར)家族的成员，反而却是帕木竹巴豪族朗氏家族的成员。其次，有关这一时期两位住持管区是联合起来的诸多迹象，见于《汉藏史集》，它在提及释迦仁钦衮巴或止贡派"备顾问"的首席外政官员、止贡和丹萨梯两者历史时说到。见：叶如达仓巴上揭书第二卷第169页背面；和阿丽娜·麦克唐纳《汉藏史集，释读导言》，《亚洲研究杂志》第149—150页。她写道：对于止贡巴和帕木竹巴来说，释迦仁钦"往来劝解外部纠纷。"

㊲事实上，忽必烈在噶举派集团内部并未表现出很得人心的风范。某些非噶玛派的史料编造出有关他责斥第二世噶玛巴——噶玛拔希，戮之至死的传说。参阅：止贡法王上揭书第47叶背面—第48叶？（第48叶为通用本所缺）；且仓朱古上揭书第83叶正面和背面；阿旺丹贝尼玛〔＝达垅巴·阿旺南杰撰写的绛达垅寺的建立者达垅汤巴札西贝传，内含两部后来由阿旺丹贝尼玛口授的历史著作〕，德苏，1979年，第5叶正面；和达垅巴阿旺南杰《奇异之海佛教史》，札什炯，1972年，第八函，第69页正面和背面。关于噶玛拔希的生平，参阅巴卧上揭书第441—461页；罗列赫上揭书第485—487页；和司徒班钦却吉迥乃和贝洛才旺贡夹的《噶玛噶举教法史》，新德里，1972年，第一卷，第38叶正面—第80叶正面。有趣的是，止贡派的史料说道：当噶玛拔希濒于被火烧死时，他的气力与抵御力通过止贡派高僧炯仁波且多吉札巴的一种幻象而得到恢复。达垅派的史料叙说了一则类似的故事，但却指明，是达垅派高僧桑结雅军向噶玛拔希传授了恢复灵感的法力。

关于炯仁波且，见：且仓朱古上揭书第82叶正面—85叶背面。关于桑结雅军，见：阿旺丹贝尼玛上揭书第4叶背面—第5叶正面；罗列赫上揭书第627—629页；和达垅巴阿旺南杰上揭书，第八函，第57叶正面—71叶正面。

㊳叶如达仓巴上揭书第一卷第182页背面。

㊴参阅：止贡法王上揭书第58页背面；和且仓朱古上揭书第90页背面。

㊵在这一点上，我们应记住，在卫藏的蒙古行政机构的正式建立，应以旭烈兀去世后两年的1267—1268年驿站系统的设置与括户的完成为标志。参阅：卢恰诺·毕达克《蒙古在西藏的括户》，见米切尔·爱里斯和昂山苏姬编《H·黎吉生藏学研究纪念文集》，韦尔明斯特，1980年，第233页。

㊶我们遗憾地说，在近100年和近50年里，对卡特勒梅尔在上揭书第184—199页所撰"有关旭烈兀朝廷中的吐蕃人"的补充论述非常少。可参阅：塞缪尔·姆·格鲁伯《1264年蒙藏理想统治政权的建立：大事件注释与文献分析》，提交给1984年在印第安纳布鲁明顿举行的"藏学研究诞生300年"大会的论文。

译自《乔玛诞生二百周年纪念文集》维谢格拉德—布达佩斯，1984年9月13—19日。

PDG

达赖喇嘛所授印章和封号的研究

〔日〕石滨裕美子 著　黄维忠 译

Ⅰ.前　言

1642年,在第五世达赖喇嘛的领导下和厄鲁特四部之一和硕特部的顾实汗的支持下,格鲁派击败了藏巴汗(噶玛派的保护者),确立了在西藏的统治地位。(图齐,1949,pp.61—66;山口瑞凤,1963;阿马德 1970,pp.118—145)。顾实汗的子孙便在青海湖畔定居下来,被称为青海厄鲁特或青海和硕特部,并成为达赖喇嘛所领导的藏传佛教的保护者(佐滕长,1986,pp.425—520)。阿马德教授在他的专著《十七世纪的汉藏关系》一书中写道:"达赖喇嘛和蒙古王公之间建立的关系是被崇拜者与崇拜者,被支持者与支持者,被保护者与保护者(1970,p.98)。在这些关系构架中,达赖喇嘛完成了许多的世俗举动——授封号与印章于蒙古汗,向从蒙古到中原的使者颁发诏书,命令蒙古军队对抗信仰的叛逆者等等。(阿马德 1970,pp.145—150)。我们认为达赖喇嘛所进行的这些世俗举动完全建立在他对蒙古人民的权威之上。

那么,达赖喇嘛的权威是怎样建立的呢?在文 中,我们将

十分愿意讨论由达赖喇嘛所授封号及印章的问题，即阿马德教授所提到的他们的世俗举动之一，并且力图证明达赖喇嘛进行的授职仪式即是他们对蒙古人民权威的源泉。

Ⅱ. 研究概况及本文的观点

就我们所知，至今还没有一个人对达赖喇嘛的授职问题进行过全面的研究，但有些学者在以前曾对其中的几位接受者作过一定研究。在接受封号的人之中，顾实汗是最著名的，一些学者曾利用 D5N 的资料进行研究（图齐，1949，p. 61；阿马德，1970，pp. 118—136，等等）。至于其他接受者，正如上面提到的那样，包括阿马德教授提及的仅有几位，其中之一是一张汗位封号的时间表，即：达颜汗，顾实汗的孙子达赖汗，和硕特部的鄂齐尔图彻辰汗，准噶尔部的噶尔丹博硕克图汗，土尔扈特部的阿玉奇汗。此外便是有关重要人物的封号的一些说明（阿马德，1970，pp. 145—147）[1]。宫胁淳子（Miyawaki）则从蒙古的角度来阐述由五世达赖喇嘛对噶尔丹汗号的授职情况（宫胁淳子，1981，1984，1987），这就是到现在为止，有关这个问题的研究概况。

下面我们想在本文中论证我们的观点。当我们要讨论民族关系问题时，我们 必须从民族关系的角度出发。封号与印章授与的研究毫无疑问是个完完全全的民族关系问题。例如，只被一个民族封授汗王的封号与同时被其他民族所承认，这两者有着重要的区别。当然，我们必须注意后者。尽管如此，迄今为止的研究对授与者与实际方面的授与礼节的所有相关问题还没有搞清，同样也就不可能站在民族关系立场上考虑。例如，从蒙古史的角度来看，蒙古汗们利用达赖喇嘛的权威以统治他们自己的部落，而达赖喇嘛仅仅是重新认可大汗的地

位而已。另一方面，从中国历史的角度来看，这当然是满洲皇帝利用达赖喇嘛的权威以达到他们对蒙古的外交政策。仅从单个民族的观点看，这些论述也许都是事实，但从这些角度上，我们并不能弄清在授职仪式上达赖喇嘛权威的方向与组织到底是下意识的遵从达赖、清和蒙古汗三方中的哪一方。

在讨论上述提到的问题时，我们首先要鉴别接受者、封号和授职仪式的具体情况，其次我们将探讨一下授与这些封号与印章的意义。

Ⅱ．达赖喇嘛所授封号与印章的接受者

1. 受封者

表A表明了三位达赖喇嘛所授受封者的封号及印章。我们只讨论1611—1723年间的封号。期间达赖喇嘛及其保护者青海和硕特均不隶属于清朝的统治（非也—编者注）。同样，我们只讨论蒙古王公中的受封者，我们将不讨论授与僧侣们的封号[2]。

尽管如此，并不是所有人都接受达赖喇嘛的授职。例如，在像《土尔扈特王族世系》这样的土尔扈特编年史中，即有一段授职于苏库尔岱青(Shukur Daicing)（著名的阿玉奇汗之父）的史料引文。

表A　达赖喇嘛所授封号及受封者一览表

注：1. 同时受封者的编号相同。如受封者很多，则选取代表人物。

2. 每个名字后面的像$A_5B_2C_3$等标法，表示其在青海厄鲁特世系中的位置。字母A代表顾实汗之子辈，字母B代表顾实汗之孙辈，字母C代表其曾孙辈，字母A、B、

C 后的数字表示其兄弟的排行。除外，若其世系排行未知，但显然属于青海厄鲁特蒙古的，则以 Q0 表示。世系定位参考 PSJZ(310ab)一书。

3. 注中显示来源一栏的用以提供核对讨论中诸人的世系位置的信息。

4. 画圆括号的数字表示该人所得封号是达赖喇嘛所赐的。

	受封者之名	达赖喇嘛所授封号	资料来源	年份	所属之部	备　注
1	土布巴台吉	台苏纳洪台吉	D5N Ⅰ，41a6—b1	1626	鄂尔多斯	亦授与贵族们
②	顾实汗	持教法王	D5N Ⅰ，85a5—b2	1637		亦授与贵族们和一般人的子女
3	多尔济	持金刚王	D5N Ⅰ，258b1—3	1658	A_1	
4	达赖巴图尔	达赖洪台吉	D5N Ⅰ，267a4—5	1658	A_6	
⑤	墨尔根济农	额尔德尼什勒图	D5N Ⅰ，298a5	1660	Q0	参见阿马德 P.237 f.n.
6	多尔济	墨尔根洪台吉	D5N Ⅰ，331b1	1663	A_3B_1?	参见阿马德，P. 237f.n. 圣祖实录卷七十·二十表里
⑦	鄂齐尔图	御辰汗	D5N Ⅱ，17a2—3	1663	和硕特	
⑧	喇特纳	丹增达赖汗	D5N Ⅱ，109a2—4	1671	A_1B_1	参见舒(1985) P.148

	受封者之名	达赖喇嘛所授封号	资料来源	年份	所属之部	备 注
⑨	萨楚仁青索卜索卜	墨尔根台吉 彻辰台吉 额尔克济农	D5N Ⅱ，110b3—4	1671	A_6B_4 Q0 Q0	参见阿马德 P. 237 f. n.
10	土思巴噶	居柔额尔克岱青	D5N Ⅱ，169b2—3	1673	?	
11	达什	奥其巴图尔台吉	D5N Ⅱ，205a5—6	1674	A10	
12	土谢也图汗	塔斯多丹巴土谢也图汗	D5N Ⅱ，206a3—5	1674	喀尔喀	并授与其妻儿和他人。参见 AN，P. 791. 10
⑬	台吉策旺喇布坦丹津	额尔克岱青 额尔德尼巴图尔	D5N Ⅱ，206b6—207a1	1674	A_6B_3Q0	并授与其他二位
14	达什	奥其哈丹巴图尔	D5N Ⅱ，209a1	1674	喀尔喀	参见 AN，P. 74 1. 18
⑮	噶尔丹达尔济	噶尔丹岱青 博硕克图 济农	D5N Ⅲ，44b1—2	1677	A_5B_2	阿马德，P. 67
⑯	台吉博罗特	居柔图和硕其台吉	D5N Ⅲ，73b2—3	1678	A_9B_1	
⑰	噶尔丹洪台吉	噶尔丹丹津 博硕克图 济农	D5N Ⅲ，82a4—5	1678	准噶尔	参见克鲁格尔（1969）
⑱	那旺丹津	居柔图岱青	D5N Ⅲ，124b6	1679	?	
⑲	敦布色布腾	额尔德尼青台吉	D5N Ⅲ，150a1—2	1679	$A_1B_2C_1$	

	受封者之名	达赖喇嘛所授封号	资料来源	年份	所属之部	备　注
⑳	额尔德尼台吉	额尔德尼居柔台吉	D5N Ⅲ，244b6	1681	？	
㉑	阿拉布坦索诺木达尔济	额尔德尼额尔克诺颜秉图台吉	D5N Ⅴ，59b3－5	1684	$A_4B_1C_1$ A_3B_5	也授与其他六人
㉒	纳木扎勒额璘沁达什	额德尼洪台吉 墨尔根岱青	D5N Ⅴ，213b3－5	1687 1687	$A_2B_2C_1$ $A_2B_2C_2$	
23	诺尼策林	乌青诺颜	D5N Ⅴ，227b4－6	1687	？	
24	森格噶尔丹达什	岱青哈坦巴图尔 额尔克楚哥尔	D5N Ⅴ，228a4－5	1687 1687	A_7B_6Q0	
25	阿奴的32位臣民		D5N Ⅴ，245b6－246 b3	1688	准噶尔	阿奴是⑰号噶尔丹洪台吉之妻。参见阿马德，表Ⅱ
26	萨楚墨尔根台吉 额尔克岱青 策旺巴察 布坦扎木 佟多布 藏布惇 多布达什 巴勒珠尔	丹津巴图尔洪台吉 达赖岱青 额尔德尼台吉 其钦台吉 其钦济囊 诺淇台吉 额尔克台吉	D5N Ⅵ，55a1－4	1692	A_6B_1 A_6B_3 $A_6B_1C_1$ $A_6B_1C_2$ Q0 $A_6B_4C_1$ $A_6B_3C_2$	
㉗	察罕丹津阿拉布坦札木素	额尔德尼岱青和硕其额尔克岱青	D5N Ⅵ，88a4－6	1693	$A_5B_2C_3$ A_5B_2 C_1D_1	

	受封者之名	达赖喇嘛所授封号	资料来源	年份	所属之部	备注
㉘	察布丹津敦多布旺扎勒	墨尔根诺颜额尔德尼其钦岱青	D5N Ⅵ，191a2－6	1694 1694	$A_5B_2C_2$ A_5B_2 C_3D_1	同时授与其他三位
㉙	策旺阿拉布坦	额尔德尼居柔洪台吉	D5N Ⅵ，194b1	1694	准噶尔	
30	额尔克诺颜	额尔德尼阿奇图岱青其钦诺颜	D5N Ⅵ，333b5	1696	$A_6B_4C_1$	
31	阿玉克台吉之使者	岱青阿玉奇汗	D6N，157b2－4	1697	土尔扈特	
32	济囊之孙	却图岱青	D6N，229b6	1698	Q0	
㉝	诺木其台吉	达颜洪台吉	D6N，244b2	1698	$A_6B_4C_1$	
34	其钦岱青	博硕克图济农	D6N，325a1－3	1699	$A_5B_2C_4$	
㉟	重扎札木素	诺木其台吉	D6N，326b6－327a1	1699	$A_7B_2C_1$	
㊱	纳木扎勒	青桑诺颜巴图尔	D6N，354b2	1699	尼泊尔	
37	达什扎木素	额尔德尼巴图尔诺颜	D6N，398b5－6	1700	?	
㊳	仲巴巴汗卡萨卡准达尔	居柔图卡萨卡　其钦台吉	D6N，469b2－4	1701	土尔扈特 土尔扈特	
39	拉藏汗	清吉思汗	JIN，55b3	1703	$A_1B_1C_1$	

	受封者之名	达赖喇嘛所授封号	资料来源	年份	所属之部	备注
⑩	洛藏丹忠	额尔德尼达赖博硕克图	D7N,70a5	1720	A_5B_2 C_4D_1	参见D7N,66a5—b1
41	察罕诺门汗之使者	乌青台吉	D7N,71a2	1720	Q0	
⑫	格勒济农	图岱崩济囊	D7N,71a2	1720	Q0	参见D7N,66a5—b1
⑬	噶勒丹达什	额尔德尼额尔克岱青	D7N,73a2—3	1720	Q0	参见D7N,66a5—b1
44	康济鼐	岱青巴图尔	D7N,74b2	1721	西藏贵族	
⑮	达什敦多布之使臣车凌敦多布之使节	噶尔丹额尔克岱青额尔德尼居柔岱青	D7N,75b6—76a1	1721	Q0 A_7B_1 C_1D_1	
46	敦多布王	土谢也图达尔汗王	D7N,81b2—3	1721	喀尔喀	参见〔蒙古世系〕表二十九
47	贡噶喇布坦	墨尔根济农	D7N,88b5—6	1722	A_3B_4 C_1D_1	
⑱	济克济扎布	噶尔丹额尔德尼岱青	D7N,91a2—3	1723	Q0	参见D7N,66a5—b1
⑲	喇布坦穹娃达玛璘色布腾	墨尔根洪台吉 额尔德尼达赖岱青	D7N,94a1—2	1723 1723	$A_5B_2C_2$ D_1E_2 $A_2B_2C_2D_3$	
⑳	公沙毕多尔济	额尔德尼济农	D7N,94a6—b1	1723	A_3B_4 C_2D_1	
㉑	额普贝勒	萨增尼特其洪台吉	D7N,94b1—2	1723	$A_3B_4C_2$	参见D7N,66a5—b1

当达赖喇嘛准备授与岱青封号和印章时，岱青〔对我〕说："许多人都和我一样，我怎么能作汗王呢？"而辞谢了。（TQ，1985，p. 107）

由于在达赖喇嘛的传记中并无这个授职于岱青的记载，我们就不可能确切地断定这件授职之事事实上究竟有没有，但在18世纪的满文档案[3]中，则有下面的一段能证实上述提到的事件：

我问索弄达佳（Sonom Darja）（达赖喇嘛之父），前辈达赖喇嘛是怎样授与封号的呢？他告诉我："第五世达赖喇嘛授与阿玉奇的父亲以苏库尔岱青的封号和印记，至仓央嘉措（第六世达赖喇嘛）转世为达赖时，他授与阿玉奇汗以岱青阿玉奇汗的封号。"（《月折档》5：2(1)p. 411）

因为这两个不同出处的内容一致，我们就能得出结论：授职与苏库尔岱青和他的拒绝接受都是历史事实。

另外还有一种可能：1705—1717年统治西藏、后被准噶尔入侵者所杀的、拉藏汗的傀儡诺旺意希嘉措（Ngag dbang ye shes rgya mtsho）达赖喇嘛曾授与蒙古王公一些封号，但因为没有这个不幸的达赖喇嘛的传记，我们就不能确定他的授职情况。无论如何，我们也可把授职的荣誉与这个傀儡达赖相联系。例如，岱青和硕齐察罕丹津（Daicing Qosho'uci Tshe dbang bstan'dzin）（表A，No. 27）在第七世达赖喇嘛传记[4]中是以"噶尔丹额尔德尼济农"（dGa' ldan Er te ni ju nong）的封号出现的，在六世达赖喇嘛传记中提到他时则用了另一个封号，即岱青和硕齐。这两位达赖喇嘛之间的那个傀儡达赖肯定授与了他这个封号。

而且，根据松巴堪布(Sumpa mkhan po) (SIN,26a6) 和德・菲力比(de Fillippi)的游记(1932,p.398,n.40)记载，达赖汗之子拉藏汗(表 A No.39)，于 1703 年被授于“准噶尔王”的称号。由于五世达赖喇嘛的传记只写到 1701 年，我们就不能确定拉藏汗的授职人。

当然，这些并不都是达赖喇嘛授职的例子。假如在将来能发现新的史料，其他一些授职的情况将日益明朗，这也是有可能的。

让我们来看看表 A，我们可以指出表中其它一些特色：像洪台吉(Qongtaiji)、济农(Jinong)、台吉(taiji)和诺颜(noyan)等比汗的封号低的那些封号授与顾实汗的子孙，首先是青海厄鲁特蒙古的王子们。当然几乎所有的汗号接受者，即所授与的七位(Nos,2,3,7,8,17,31 和 39)，都是厄鲁特部的，特别是青海厄鲁特部。

2. 受封者在汉一藏一蒙关系中的地位

为何达赖喇嘛们受封号于蒙古王公？为了弄清他们的目的，我们将以顾实汗接受五世达赖所封之职为例。

> 厄鲁特部的顾实汗并非出于私欲，仅仅是为宗教而战，派遣巴图尔洪台吉率厄鲁特军队约万人于牛年一月到达，并几乎全歼却图汗的三万大军。对宗教做出了意想不到的成绩。安置在释迦贵体身边的吞波香巴大师依蒙俗授与持教法王这样的封号和官印。
> (D5N,partI 84a6—85a6,1626 年 4 月)

按照上述材料，五世达赖喇嘛授于顾实汗封号是因为他“并不追求私利，带领军队支持教法”，和“只是为了保护教法”。文中“教法”一词即指格鲁派。从上述引文中我们可以得出结论，达

赖喇嘛所授封号之人必须能够有贡献于格鲁派的。这就是他授与蒙古王公封号的目的。

那么,从蒙古受封者的角度来看,接受封号意味着什么呢?要回答这个问题,让我们先来看一看有汗封号的人的活动。

正如我们在上述第一部分提到的那样,顾实汗支持由五世达赖喇嘛所领导的格鲁派。因为早有许多关于顾实汗对格鲁派贡献的研究,在这里我只提一下他的子孙,即达延汗(Dayan khan)和达赖汗(Dalai khan)的作用。下面的引文显示出他们镇压了各地反对格鲁派的势力。

> 1663年,达延汗率领藏军来到贡布,并将其地收为治下……铁猪年(1671)达赖喇特纳丹增多尔济继任藏王,水牛年(1673)将康区全部收为治下。(SIN, 25b5—7)。

至于另一个汗,譬如噶尔丹(Galdan)是怎样呢?由于对他的活动已有诸多研究,我们在此只涉及他对格鲁派作出贡献的活动。下面的引文显示出他把征服地雅康(Yarkand)所征采的税作为贡物奉献给达赖喇嘛:

> 19岁时,博硕克图汗(sBo shog thu khang)将盐康(yer khen)的税收奉献。〔共计〕金衣缎一件、银衣缎三件、精美的哔叽缎254匹、花绒缎450匹、辛巴布190匹、达玛布2000匹、绫罗腰带2070条、细金腰带269条。(1684年,D5N,partV,5163—52al)

噶尔丹也征服了敌视格鲁派的阿里和拉达克。

> 13时,噶尔丹策旺阿拉布坦(A_6B_2)的援军和博硕克图汗的援军汇合征服拉达克,并且与德尔丹纳

木扎勒巳布(bDe ldan rnam rgyal pha bu)一起将阿里征服,收为治下。(1684年,D5N,part V,73b6—74al)

当我们把大汗们受封后所做的这些事实和上述提到的达赖喇嘛的意图联系起来考虑时,我们可以说,封号和印章必定授与那些被期望有功于格鲁派的人,并且受封者必须竭尽全力依次满足这些期待。

除了汗封号以外,与汗号相近的——譬如青海厄鲁特部的济农、洪台吉等封号的受封者也是顾实汗的子孙,同样也有功于格鲁派。首先,他必须是在达延汗或达赖汗率领下,为达赖喇嘛而战的青海厄鲁特部;其次,他们也在经济上支持达赖喇嘛。下面的引文显示出他们向格鲁派纳税。

> 以上湖边官员内部各自的亲友和一些王公恰如大德们柔顺的随从;康地方的税收照旧不变。而一旦以色拉、哲蚌、甘丹三大寺为主的卫藏地区的寺院大多数的茶等食物运送缓慢或佛教众生的心中产生障碍,官员大体依呈文及时改善,并准备好转世罗桑丹巴坚参、大卓尼罗桑多杰及其随从的住地。

下面的引文告诉我们,那时候,人们普遍以为西藏是被顾实汗供献给达赖喇嘛的。这意味着这些持教汗们强调西藏人的利益同样也是他们本民族的利益。

> ……将来沿边这些番子、回子必属内地,方是平静西海永远之良策[1]。但恐中间又以布施西藏香火之论。而贼王阿卜坦借此辞生事、皆未可知。必须预为之通盘筹画妥当。(《年羹尧折》pp. 742—743,无日期)。

正如我们上述假设的那样，这些事实均显示出接受达赖喇嘛封号与印章的人意识到他们对格鲁派所负的职责，这是千真万确的。

当我们了解了受封者的这一特色后，我们就无须说明赠封者是高于受封者的。这个特色同样也被下面的事实所证实：顾实汗的长子达延汗及达延汗的长子达赖汗二人在他们登基之时均由达赖喇嘛重新授以汗的封号。就是说，他们并不能毫无条件地继承他们父亲的“汗”的封号。除非有许多人意识到这点，否则权威就不能存在。要说权威的特色，我们也可以说，每次蒙古王公接受达赖喇嘛所授的封号和印章时，他们即无意识地参与了在蒙古人民中制造达赖喇嘛的权威性。

Ⅳ. 达赖喇嘛所授的封号

1.“汗”封号的意义

“khan”一词在藏语中译成 rgyal po，han，haan，khang 或 khan，在蒙语中写作 qayan 或 khan[③]。在达赖喇嘛所授封号的众人当中，我们可以统计出有七个蒙古人接受了“汗”的封号，依次为 No. 2：持教法王，别称顾实汗；No. 3：持金刚王，别名达延汗；No. 8：丹增达赖汗，别名达赖汗；No. 39：拉藏汗，别名青海王（所有青海厄鲁特部）；No. 7：和硕特主要部落的车臣王；No. 17：准噶尔部的丹增博硕克图汗和 No. 31：土尔扈特部的阿玉奇汗。

我们首先来分析丹增汗（丹增为持教之意，译者注）。人们肯定注意到四个人的封号，即顾实汗、达延汗、达赖汗和噶尔丹丹增博硕克图汗四个人的封号中均有“bstan'dzin”或“持教”这个单词 。关于顾实汗，阿马德教授曾写道：“什么是khošot 汗呢？他是法王—— 正如松赞干布是观音法王（一

Avolokiteśvara)一样——达赖喇嘛的崇拜者、施主和保护者。这好像说,他不过是被看作一种媒介——不是唯一的,也有他人——达赖喇嘛借此征服其教义的反对者。相对达赖喇嘛而言,其地位要低这一点从来没有疑义。(阿马德,1970,pp.143—144)若松宽教授认为,考虑到这样的事实:他的每个子孙在他们登基之时,不得不由达赖喇嘛重新封号,以及他生活在青海而不是内蒙,他并非是和硕特汗,而是一个护教者(若松宽,1983,pp.737—738,n.19)。在这点上,我们赞同上述二位作者的观点,更甚者,当我们看到第三个方面,三个丹增汗的行动显示出他们是基于忠诚之上的汗王时,我们认为,包括顾实汗在内的丹增汗们说明了同样的事实。

另外,没有"丹增"这个词的汗的封号,有和硕特主要部落的彻辰汗和土尔扈特部的岱青阿玉奇汗。让我们来看一看他们的活动。鄂齐尔图彻辰汗于1678年被噶尔丹博硕克图汗所杀(阿马德1970,p235)。同年,噶尔丹丹增博硕克图汗由达赖喇嘛授与汗号。1697年噶尔丹丹增博硕克图汗被清王朝击败,并在流亡中去世(阿马德1970,pp.230—253;冈田英弘,1979)。同年,阿玉奇台吉被授与汗的封号。他们出现好像是这些汗号一个接一个。即首先是和硕特主要部落的鄂齐尔图彻辰汗,然后是准噶尔的噶尔丹博硕克图汗,最后是土尔扈特部的岱青阿玉奇汗。基于这个事实,我们可以设想,没有"丹增"二字的汗号有"厄鲁特"汗的意味。

2. 达赖喇嘛所授封号在汉藏蒙关系中所具有的族际意义

由达赖喇嘛所授封号的族际意义是什么呢?在此,我们举几个具有代表性的汗号。

迄今为止,汗号的用法仍相当混乱。例如,在《准噶尔的历

史与文物》一书中，“汗”字表示“王”的意思，因此一个汗的长子也就无条件地叫作“汗”。但当我们查阅写于17世纪的藏、汉文史料时，显而易见的，一个汗之子并非一直称作汗。譬如，策旺阿拉布坦，噶尔丹博硕克图汗的继承者，在藏文史料中封号写作“居柔图洪台吉”，在汉文史料中写作“策旺阿喇布坦”。这样看来，在17世纪的西藏和中国，他并没有被看作“汗”。

那么，17世纪时在诸如藏、汉等其他民族中，什么才是被认为有“汗”号的资格呢？查阅了满、藏、蒙文资料后，我们以为由达赖喇嘛所赐汗号的接受者才有称汗的资格[6]。

按照实录(《太宗皇帝实录》、《世祖章皇帝实录》、《圣祖仁皇帝实录》)，在第三部分我们提到的诸人中，只有喀尔喀的三个汗(土谢也图汗、札萨克汗、彻辰汗)、准噶尔汗和厄鲁特的七个汗，才被称为“汗”[7]。在喀尔喀编年史中，只有准噶尔汗和喀尔喀的三个汗被称为汗。因为喀尔喀的三个汗和准噶尔汗在17世纪格鲁派取得统治西藏地位之前就是汗了。他们的汗号似乎有别于那些在17世纪时格鲁派统治以后的汗号。我们希望在以后的文章中再讨论出现于17世纪以前的汗号。除这些传统的汗号外，其他七位在中国史料中作为汗而提到的汗，与在藏文史料中所提到的汗是一致的。

在西藏和满清中，由谁授与这些汗号呢？又是由谁重新册封的？表B所显示的即是在实录中出现的汗号的名词。

PDG

表 B

该人在实录中出现时没有汗号的时间	该人在实录中提到时有汗号的时间
顾实汗 (Gushri khan)	从崇德八年(1643)五月丁酉至顺治十三年(1656)正月癸未
鄂齐尔汗 (Da Yan Khan)	从顺治十五年(1658)十二月乙丑至康熙四年(1665)二月丁卯
达赖汗 (Da Las Khan)	从康熙十二年(1672)十月癸丑至康熙三十八年(1699)二月丁未
拉藏汗(lHa bzang khan)从康熙四十五年十二月丁亥至康熙四十九年三月戊寅	从康熙五十年(1711)正月壬子至
鄂齐尔汗(Sechen rgyas po)从顺治十二年六月丙寅至顺治十五年四月甲申	从康熙十二年(1673)六月癸卯至
噶尔丹博硕克图汗 (Galdan bstan 'dzin Boshu tu khan) 从康熙十二年十二月庚午至康熙十八年九月戊戌	从康熙十九年(1680)七月辛未
阿玉奇汗(A Yosshi khan)从康熙三十五年十一月戊午至康熙三十六年三月朔日	从康熙五十四年(1715)五月壬子至

从表中,我们可以得出这样的结论:清朝重新册封了由达赖喇嘛所授与的汗号[8]。

另一方面,我们可以站在接受者——亦即蒙古王公们的

立场上来看问题，这就存在着一种认可：即汗号必须由达赖喇嘛来授与。例如：车凌敦多布，阿玉奇汗之子，于1732年其父阿玉奇汗逝后，派遣使节到西藏，要求从达赖喇嘛处受封汗号[7]。

> 几天过去了，(七世)达赖喇嘛发话召集使节们，处理事件的摄政们被召集起来，车凌敦多布的使节告诉我：当我们穿越俄境〔来到这里〕，一个俄国人问我，谁是我们的汗，我们到哪儿去，我们告诉他，"我们的大汗是我们汗的长子车凌敦多布，我们到西藏去代表我们的汗请求封号"。假如达赖喇嘛不想赐汗号于我们的台吉——车凌敦多布，当我们穿越俄境〔返回故土时〕，我们大多数使节会感到惭愧的。俄国人会因我们缺乏能力而愚弄我们。(宫中档，《月折档》5：2(1)雍正十年二月二十日 373—376)

那时，尽管西藏已经反对清廷干预其内部事务，七世达赖喇嘛被幽禁在卡塔(ka－Ta)，土尔扈特的使节仍从遥远的俄国来朝晋达赖喇嘛。另一方面，下面的材料显示出，清朝把达赖喇嘛授与的汗号看得很重，并且力图在武力下行使其权威。清帝雍正干预了车凌敦多布的授职，并给达赖喇嘛详尽的命令，他应如何显示其对清帝的尊重。很明显，雍正力图占有比达赖权威更高的位置。

> 车凌敦多布，土尔扈特阿玉奇之子。有许多贵族派遣他们的使者到西藏贡茶。因为阿玉奇汗已逝，没有人来继承汗位，我明白会有许多使者代表他们自己的主人前来争夺。假如使者到达西藏，所有使者均替同一个人请求汗的封号，达赖喇嘛就会这样说：

PDG

"我还年轻，所有的事我都请示满洲皇帝，我的前任们也是这样做的。现在，因为你们所有人均替你们的台吉请求汗号，我将告知满洲朝廷，待诏令发布后，我会给你们的台吉授以封号的。假如你们能等到诏令发布之时就等吧。假如你们因旅程的耽搁之由不能等的话，你们最好先去西部西藏。你们返回卡塔时，诏令就已颁发了。"假如使者们请求封号，但不能选出一人为汗，达赖喇嘛就会这样说："谁授汗号这是一件很重要的事情。你们意见不一，因此我不能指定一个汗王。(因为)我的地方离你们的国家很远，我不知道你们所有的台吉，现在我能随随便便指定一个人吗？先返回土尔扈特和你们的台吉商议，等你们推举一人为汗时，再来这儿请求封号。我仍将此向满洲皇帝汇报，遵循他的诏令。"(宫中档.《月折档》，3(1)雍正九年十二月一日，49—51)[10]。

从最后的分析看，人们肯定会说，在那些天里，至少在西藏和蒙古，由达赖喇嘛所授的汗号会得到普遍认可的。人们也会意识到，清朝也会重新册封由达赖喇嘛所授与的汗号。

V. 关于授职仪式

1. 授职的具体模式

下面的引文将提供一个由达赖喇嘛授职的范例。尽管在七世达赖喇嘛的传记中常常没有授职的细节。

举行盛大的宴会，将纳木札勒"洪台吉"的封号改为"额尔德尼洪台吉"，授与额璘沁达什"墨尔根岱青"的封号，同时授与印章及护身结、上等的前藏衣服、红白相间的念珠、氆氇等大量赏赐品。(1687 年，

D5N,PartV,213b3--5)

我们将从印的问题谈起。正如此文显示的，印与封号的授与是在同时进行的。(至于个别情况，参见表A)不幸的是，蒙古王公的印没有一个留传至今。但我们发现了一个盖在蒙古文件上的印。该文件出现在克鲁格尔教授(prof. krüger)的《三张1691年厄鲁特蒙古的外交文件》一文中(1969)。我们能读到该文件的八思巴印文"噶尔丹丹增博硕克图汗"的封号[11]。那就是说，1678年第五世达赖喇嘛同样也授与了封号。舒博士(Dr. Schuh)也曾友好地向我们提供了例子——西藏贵族康济鼐和达赖汗的印。前一个印也许读作"岱青巴图尔达噶"(舒，1981，P. 61)，后一个为"章京尼巴里奇达赖汗"(舒，1985，P. 145)[12]。这两例同样显示由达赖喇嘛授与的封号即是印文所提。

让我们回过头来看达赖喇嘛授与蒙古王公的赠品，除了封号和印记外，他还提供了一套衣服、红宝石和圣结等[13]。一套衣服兼带不同的印与封号，与每个封号的级别密切相关。这是极有可能的。正如此例显示的，在许多情况下，是在王公返乡之际的告别宴会上，才授与封号和印[14]。当我们考虑到这些事实时，就可以得出结论：达赖喇嘛所进行的是一种既定风格的仪式。

2. 授职仪式的意义

上面提到的告别会，在某种程度上与中国皇帝所举行的仪式颇为相似。用一个印就将邻近的非中原人民置于控制之下。"朝贡制度"即是对中国外交政策中传统模式的泛称。约翰·金·范尔彭克(John king Fairbank)编著的有关这种朝贡制度研究的书——《中国的世界秩序》给我们提供了丰富而

详实的材料。在第一部分“全书的基本框架”中，范尔彭克博士扼要地描述了这种朝贡制度。我们摘引他的总结。

“边鄙的统治者朝晋天子时奉行适当的形式和礼仪，参与中国的帝国秩序。汇集起来，这些惯例构成了朝贡制度。下面即是清朝的朝贡规则：

(a)边鄙的统治者被授与一个特定的官职和用以书信往来的官印；

(b)他们在大清统治集团中得到一个贵族封号；

(c)他们以大清历记信件法令，亦即用大清统治年号；

(d)他们在指定时间里进贡各种物品；

(e)他们也进贡土特产；

(f)他们或他们的使者用帝国的驿马送至朝廷；

(g)他们行适合清廷的仪礼，虔诚地叩头；

(h)他们接受作为回赠的帝国礼品；

(i)他们被允许在边界与首都的贸易中享有某些优惠。”

众所周知，蒙古王公带了许多礼物(包括土特产)到西藏(阿马德，1970，P. 238 F. n.)。假如我们忽视事件的某些细节，在这些关系中，至少(a)、(b)、(d)、(e)和(h)是在由达赖喇嘛所进行的告别仪式上，这是真实存在的。当然，我们并不是证明，西藏的告别仪式与汉地的朝贡制度相似。但我们相信，仪式的实质，诸如用授与印与封号来显示对其他民族的上级权威，对双方来说是共同的。这也表明，在那时东亚存在着两部分政治权力，换句话说即清朝和西藏(不实之词—编注)。

现在，我们认为，达赖喇嘛所授与的封号是用八思巴文题写的。众所周知，八思巴文是在元朝由西藏僧侣八思巴创制的，因此可以说，八思巴文是藏蒙文化交流的结晶。为什么17世纪时用八思巴文？我们查阅了17世纪时的西藏、蒙古编年史，诸如AN、ET、D3N等，有许多迹象表明恢复了元朝时八思巴和忽必烈之间建立起的关系（墨里科娃，1987，VV. 146、163、235、237；ET，P. 247—248；D3N，95b4—5）。17世纪时八思巴文的使用毫无疑问建立在怀旧之上。大清由满族建立，众所周知，他们强行推广满族习惯、例如留辫，以压制反满运动。当我们考虑到清朝这一特性时，就会相当惊讶于清朝竟然容忍八思巴文的使用和与清之朝贡制度相似的授职仪式的举行。很自然的，双方的权威会发生冲突，因此我们可以指出西藏与清廷间存在的对立。18世纪初，青海和硕特反清之时，他们宣称取消他们满洲的封号，将恢复使用以前的封号，那些封号肯定是由达赖喇嘛授与的。

> 又据众蒙古来言。罗卜藏丹津胁令诸部，呼己为达赖混台吉[2]、其余台吉悉呼故号、不得称王贝勒贝子公封号。（雍正元年秋八月庚午《平定准噶尔方略》卷12，fol. 3ab；参见佐藤长，1986，P. 402）

这个历史事件暗示，由达赖喇嘛所赐的封号——显示达赖喇嘛的权威——与清廷的权威发生了冲突。

VI. 结　论

在本文中，我们讨论了17世纪时普遍承认的、汗的封号必须由达赖喇嘛来授与。由达赖喇嘛所赐的封号、印章是达赖喇嘛权威的源泉。这些封号几乎全部授与属于厄鲁特部的人。17世纪时，厄鲁特部始终如一的站在达赖喇嘛一边；相反，喀

尔喀部却即刻断绝了与达赖喇嘛的来往。两个部落在他们的历史进程中所显示的与达赖喇嘛亲近的相反态度，与他们是否从达赖喇嘛处接受封号有关。这个事实也表明，由达赖喇嘛所进行的授职仪式是达赖喇嘛对蒙古权威的源泉。

18世纪早期，西藏发觉其自身在准噶尔和青海和硕特的冲突中仅仅扮演了一个走卒的角色，达赖喇嘛只不过是个傀儡而已。也许可以说，其后达赖喇嘛所进行的授封行动已失去了他们先前的权威性，并且也许被认为缺乏任何的实效。

注　释

①其它文献，参阅表A所载。

②我们不能确定No.18、20、23、37诸号属于哪个部落。其理由如下：首先，在PSJZ中名称逐一变化，有时候给出名字和封号，而在它处就只写名字或称号。在蒙古和西藏，同名的人很多，因此假如书中只提到姓名或称号，我们就不能把在达赖喇嘛传记中所提到的人和PSJZ世系表中出现的人物相对应。其次，我们必须注意到，根据达赖喇嘛传记，他们同样也给服务于蒙古王室的贵族和大臣们授以封号（参见表A所载），这样，假如达赖喇嘛传记中所提到的名字是贵族的话，我们就不能确定他究竟属于哪个部落。

③《月折档》保存在北京第一历史档案馆。我们之所以能够看到缩微胶片，这主要归功于京都大学的山口瑞凤先生，是他在北京期间收集了档案馆所藏的这些材料的缩微胶片。

④他在汉文史料中的名字叫察罕丹津，在满文史料中写作 Caran danjin，在藏文资料中，直到1692年仍称作 Tshe dbang bstan 'dzin（察旺丹增），此后则称 Da'i ching kho'u

sho'u chi(岱青和硕其)(参见 No. 27),但在第七世达赖喇嘛传记中,他称作 dGa' Ldan erdeni ju nang(噶尔丹额尔德尼济农,毕达克,1972,P. 22)。他的封号"济农"大概是袭其父 dGa'Ldan dar rgyas(噶尔丹达尔扎)之号,即噶尔丹岱青博硕克图济农(参见 No. 15)。

⑤E・丘曲梅勒(Quatre mere)认为 qaran(喀颜)意指蒙古王国时期的国王(丘曲梅勒,1847,PP. 10—15,N. 10)。至于汗和额颜在 17 世纪时他们的意义很难说有什么区别,譬如,在汉文资料《钦定蒙古回部王公表传》中,我们发现只使用"汗"之名,而在蒙文编年史 AN 等著作中,我们发现一个人拥有两个称号。因此看起来,在 17 世纪时,这两个词的意思好像没有大的区别。

⑥有些人认为,一个被封为汗的人肯定是成吉思汗的子孙(佐口透,1979;宫胁淳子,1984,P. 94,n. 7,1987)。我们必须承认依照蒙古人、尤其是成吉思汗的子孙的观点,这是千真万确的。

⑦除了这些汗之外,我们不能否认,在有限的双边对外关系中,还有其他一些汗。例如,若松宽在他的研究文章中认为喀尔喀分支的俺答汗在俄国史料中被称作汗(若松宽,1978ab),但在 AN 这样一些蒙古编年史中,第一个俺答汗被称为索鲁巴什浑台吉(sholoi ubasi qong tayiji)(AN,P. 74,1. 3),第二个称白玛额尔德尼浑台吉(Badma erdeni qong tayiji)(AN. P. 74,1. 5),第三个称仁钦赛音浑台吉(Rin cen sa yi,n qong tayiji)(AN,P. 74,1. 17)。显然,在喀尔喀部中他们的封号不是那些什么汗而是洪台吉。

⑧我们必须注意到,在清朝文献中,他们被称作汗之前有

很长的沉默(少则一年,多则八年)。这个沉默的含义是什么呢?藩属汗的确立对清朝外交而言肯定是一个具有深远意义的事件,因此十分奇怪的是,这些在公开的实录之类的文献中竟然没有记载。依照大汉族主义观点,封号的重新承认对清朝来说是绝对不能同意的。因此有可能的是,在编纂实录的时候,有些章节被删除了,那时西藏已经被清朝所征服了。

⑨车凌敦多布使节的代表是苏库尔喇嘛(shu kur Lama)(其他成员的名字参见《月折档》5:2(1)389,内阁备忘录)。赐与车凌敦多布的封号是岱青桑津不察颜(dayicing sha jin butsa qan)(参见《月折档》3(3)104,达赖喇嘛备忘录;巴拉斯(Psllas),1776—1802,PP. 73—76)。但也许是由于1735年他过早地失去了权力,因此,在七世达赖喇嘛传记里没有他登基的记载。

⑩关于土尔扈特争权一段在巴拉斯著作中有所论及,其后,霍渥斯(Howorth)有所争议,此后王宏金和刘仲如又利用霍渥斯的第二手资料在《准噶尔的历史与文物》一书中继续探讨。但我们必须注意在该文中有一个授职日期的错误,写作1725年,在巴拉斯著作中则为1735年。

⑪对此封号的读法有许多观点。Dr. 克鲁格尔(krüger)把它读作1.1 dGa' Ldan 1.2 bidan 'gin(与众不同的读法):1.3 sBo shog thu khang 中野灵代子教授(Prof. Nakano)则认为第二部分应读作"bden 'dzin",因为噶尔丹在1678年被授与噶尔丹丹增博硕克图汗的封号(dGa' Ldan bstan 'dzin sBo shog thu khan",我们认为应读作"dGa' Ldan bstan 'dzin sbo shog thu khan"。

⑫这里指的是Dr. 舒所著的一书,其中有达赖汗封号的

照片，对此我们表示十分感谢。

⑬表 A 中 No. 3、4、7—9、15—19、22、26—33 和 35—36 诸人，达赖喇嘛均赐与一套衣服。

⑭表 A 中 No. 1—2、5、9—11、13—14、16—19、21、22、24—28、31、33—38、41—43、45—48 和 50—51 诸人是在他们的欢送会上被授与称号的。

缩写语：

AN:《阿萨拉齐史》，作者为巴约巴额尔克岱青，1677，乌兰巴托(1960)。

AQ:《俺答汗传》，参看墨里科娃(1987)。

D3N:《第三世达赖喇嘛传》，五世达赖喇嘛著，东洋文库，No. 95—1056—2。

D5N(1—6 卷):《五世达赖喇嘛传》第 1—3 卷，五世达赖著，第 4—6 卷，桑结嘉措著，东洋文库，No，92—1053(卷一)，No. 93—1054(卷二)、No. 94—1055(卷三)；东京大学所藏藏文著作，目录，No. 299(卷四)、No. 300(卷五)、No. 301(卷六)。

D6N:《六世达赖喇嘛传》，桑结嘉措著，东洋文库，No. 97A—1068。

D7N:《七世达赖喇嘛传》，章嘉·若必多吉著，东洋文库，No. 98—1070。

ET:《蒙古源流》，萨囊彻辰著，1662，乌兰巴托(1958)。

PSJZ:《如意宝树》，松巴堪布著，1748，《松巴堪布著作选》，百藏系列丛书，卷 214，1979。

P2N:《二世班禅传》东洋文库，No. 112—1270。

Shi－lu：《圣祖仁皇帝实录》、《圣祖宪皇帝实录》，中华书局。

SIN：《松巴堪布自传》，百藏系列丛书，卷 221，pp. 371—958，1975。

TQ：《土尔扈特王族世系》，参见哈尔库维（1985）。

“表传”：《钦定外藩蒙古回部王公表传》，乾隆四十四年敕撰，《文渊阁四库全书》，卷 454，pp. 217—976，史部 212・传记类，台湾商务印书馆。

《月折档》：第一历史档案馆藏，全宗号 3 编 3；（一）全宗号 3 编 5（一）参见本文。

译者附记：**本译文中的德、法语承师友褚俊杰副教授相助，日、蒙语承学友陈岗龙博士相助，特此致谢。**



一世哲布尊丹巴呼图克图时代的藏蒙关系

〔日〕宫胁淳子 著　张云 译

1

哲布尊丹巴呼图克图，是整个清帝国时代，在外蒙古喀尔喀享有格鲁派首领地位的高级化身喇嘛，喀尔喀蒙古人谦恭地称他们为“博格达格根(尊者)”。1691年，喀尔喀正式宣誓归顺康熙皇帝。正是从那时起，清帝国把具有王室血统的蒙古人第一世哲布尊丹巴呼图克图视作喀尔喀的黄教领袖。1723年，他去世时，他的化身第二世哲布尊丹巴呼图克图也诞生在同一个蒙古王室家族里。自第三世以后，哲布尊丹巴呼图克图的化身，必须由清朝监督在西藏人中选择。此惯例直到1911年、辛亥革命推翻清王朝为止。其时正值喀尔喀第八世哲布尊丹巴呼图克图在世。

1911年12月，外蒙古喀尔喀宣布独立，并推选第八世哲布尊丹巴呼图克图为其汗王。作为一名西藏人，他是一个中立人物，能使所有蒙古上层贵族感到满意，从而，也有资格以其巨大的教权来阻止各种利益集团间的纷争，并成为国家统一与独立的一个象征。这位“博格达格根”，也如同“现在的库伦佛”一样的知名。他在1924年去世。后来在外蒙古执政、并把

PDG

他们的国家改名为蒙古人民共和国的蒙古人民党，没有允许该活佛转世。

这些外蒙古教长系统的创立者第一世哲布尊丹巴呼图克图，作为成吉思汗后裔土谢图汗衮布多尔济的次子，生于1635年。当时，西藏政局依然动荡不安，而达赖喇嘛系统建立未久，加之，当时正在征服内蒙古的满洲人宣布建立其清王朝，并于次年开始了此后九年多的对汉地的征服。在这种情况下，满洲人尚未统治喀尔喀，其时，喀尔喀人由独立于西藏或满洲二者的、王公的松散联盟来控制。第一世哲布尊丹巴的出现，应该是由于有其自身动机的喀尔喀诸王的拥戴。如众所知，有关第一世哲布尊丹巴呼图克图作为喀尔喀地区的一名活佛，以及他的格鲁派尊贵喇嘛身份之成就的全部传说，是很晚才形成的。因此，假如这些都是历史的话，也是非常可疑的。在本文中，我们将批判地审查其中的两则传说，希望我们的审查能有助于弄清楚有关17世纪西藏历史的最重大的问题，也即达赖喇嘛系统的发展的某些轮廓。

2

与第一世哲布尊丹巴呼图克图这一历史人物相关的第一个重大问题是：当时是何人赐给他这一封号？另一个是：他是否对诚恳说服全体喀尔喀人到满洲归服清朝负有责任？首先让我们审查一下他的封号。

到目前为止，涉及第一世哲布尊丹巴呼图克图的材料只有两条：一条是波兹德涅耶夫的《蒙古及蒙古人》，它记录了有关作者1892年在蒙古进行田野考察的材料[①]。另一条是1859年用蒙古文写成的《哲布尊丹巴传》的蒐集，该书在1961年连同巴登(C. R. Bawden)的英译本一同刊布[②]。只是到了1981

年，关于第一世哲布尊丹巴呼图克图最主要的传记资料，才在新德里出版[3]。依据罗桑赤烈的看法，第一世哲布尊丹巴呼图克图的早年生平，可以简述如下：

第一世哲布尊丹巴诞生于1635年，是成吉思汗后裔达延汗的小儿子格埒森扎的子孙衮布土谢图汗之次子。1638年他四岁时成为近事男(居士)。1639年五岁时，他首次做僧人并接受递度(出家)献身，同时获得罗桑丹贝坚赞的名字。此后，经过其圣神师徒一世班禅喇嘛和五世达赖喇嘛的查问，他被认作是哲布尊丹巴的化身。此时，第一世哲布尊丹巴要在他十五岁的1649年访问西藏。他将朝拜，诸如塔尔寺、夏琼寺、绛热振、仁钦札、唐萨甘丹曲科、达垅、色拉、哲蚌、甘丹和札什伦布这样一些寺院。据说他是去接受班禅尊者本人赐予沙弥戒的圣职受任。后来，他在铁兔年(1651年)4月25日见到五世达赖喇嘛。接下来，该文献变成了一份冗长的两者之间赠礼帐单。班禅喇嘛再次确认来访者即是多罗那它的转世化身。第一世哲布尊丹巴在同年冬天返回蒙古。并在次年秋天，在喀尔喀七旗全体大会上成为所有三汗，以及喀尔喀大小领主们的精神领袖。[4]

由巴登翻译的蒙文传记称："〔1650年〕，他从班禅尊者受沙弥戒，而在离开达赖喇嘛时，获得带头做金刚手法事的授权，并被授权使用'哲布尊丹巴'称号和一顶黄伞盖。"[5]

波兹德涅耶夫说："阿旺(五世达赖喇嘛)无疑将年青的喀尔喀喇嘛看作是他的忠顺弟子，并决定宣布他为多罗那它的呼必勒罕。"[6]

在这里，我发现三条资料中，授与该封号做法上的细微不同。

在这些资料中提到，哲布尊多罗那它公哥宁布(རྗེ་བཙུན་ཏ་ར་ན་ཐ་ཀུན་དགའ་སྙིང་པོ་)是著名的《印度佛教史》的作者和觉囊派的一位喇嘛。觉囊派是萨迦派的一个分支，而且与以达赖喇嘛为代表的所谓黄教格鲁派的死对头噶举派密切结盟。[7]觉囊派在后来被五世达赖喇嘛镇压下去，而它的教义也实际上被禁止。[8]当时的格鲁派两位教主——第一世班禅(即四世班禅——译者)和第五世达赖喇嘛为什么会想到，要认可其来自喀尔喀的年青弟子作为其敌对派别——觉囊派的一名转世活佛呢？

事实上，这一则传说甚至在罗桑赤烈所撰写的自己老师的传记中首次记载时，就没有史实根据。属于同一时代材料的《五世达赖喇嘛自传》和《一世班禅喇嘛自传》记载，一世哲布尊丹巴参拜布达拉宫是在 1650 年 12 月，而由他的父亲衮布多尔济陪伴参拜札什伦布寺是在 1651 年 3 月。无论如何，这两种资料在涉及这次访问者时，仅仅是作为(文殊化身)或者满殊室利(文殊)的化身，而没有引证他们所说的达赖和班禅赐给他的哲布尊丹巴封号。[9]

另一份同时代的可靠资料《清实录》，在顺治四年五月己酉日(1647 年 6 月 11 日)条下记载：哲布尊丹巴呼图克图与喀尔喀诸王公一起，代表土谢图汗向满洲皇帝纳贡。这一次确定喀尔喀一世哲布尊丹巴使用其封号。时间比他 1649 年访问西藏早两年。[10]

我们可以断定，格鲁派的五世达赖喇嘛和一世班禅喇嘛极可能与第一世哲布尊丹巴的封号无关，而且哲布尊丹巴最初不大像是一位格鲁派喇嘛。相比之下，《第一世哲布尊丹巴传》的作者罗桑赤烈 1642 年生于蒙古，十九岁时前往西藏，在

PDG

此后的八年里在那里学习，并由五世达赖喇嘛授予咱雅班智达（ཛ་ཡ་པཎྜི་ཏ་）的称号。[11]最后日期见于他的《一世哲布尊丹巴传》的是1702年。这提醒我们，他的卒年早于他的老师去世的1723年。18世纪初，当他写完《一世哲布尊丹巴传》时，已是喀尔喀成为清朝属臣的时代，而格鲁派的政治势力已在西藏牢固确立，加之格鲁派博得了皇帝对其作为最正统佛教派别之地位的承认。在18世纪初，对于一世哲布尊丹巴及其扈从，或者指望利用他的拜访来实现其控制外蒙古的清朝政府双方而言，他的确需要得到格鲁派高级喇嘛达赖和班禅对其封号的承认。

3

现在在最后，让我们来审查一下，把一世哲布尊丹巴呼图克图在喀尔喀蒙古归服清帝国中作为主角的传说。

在1688年春，准噶尔卫拉特的噶尔丹博硕克图汗率领他的三万军队，从西部入侵喀尔喀领地，喀尔喀溃败并逃往内蒙古，寻求清朝势力的保护。

大概在当时发生了一件事，对此，汉人张穆1859年编撰的《蒙古游牧记》有所记载，而且这一记载早已被日本学者认作是历史上的确凿事实，该记载谓：

"康熙二十七年(1688)，喀尔喀众议，就近投入俄罗斯，因请决于哲布尊丹巴呼图克图。呼图克图曰'俄罗斯素不奉佛，俗尚不同我辈，异言异服，殊非久安之计，莫若全部内徙，投诚大皇帝，可邀万年之福'，众欣然罗拜，议遂决"。[13]

同样，巴登翻译的蒙文《哲布尊丹巴传》，大致与波兹德涅耶夫的说法相同，是如此记述这一状况的：

"当他询问喀尔喀人，并获取他们涉及全体属民的平安幸

福的基本意见时，喀尔喀人齐声对他说：‘如何享受良好的秩序，尊者，你做决定吧。’他说：‘北方的俄罗斯人被称作黄契丹皇帝的国家，是平安而伟大的国度，但那里教法尚未盛行，况且他们的外套衣襟起皱(即异服)，故而奇形怪状。在南部的黑契丹皇帝的国家，政权稳固而充满和平，因而佛教信仰也在那里获得普及。实际上，满洲皇帝的服饰，类似于天神的服饰；至于说到他们的珍玩，则有宝石、丝绢及绣有神龙的披肩。故此，满洲皇帝是伟大而有德行的皇帝。如果我们归属他，我们的部落将团结而全体生灵将喜获平安。’于是，喀尔喀人归顺了大皇帝，获得了使之安心的奖赏和繁荣黄教、享受良好秩序的仁慈典礼。”[11]

笔者业已确定，依据同一时期汉文资料的这一传说并非史实。[12]最早的、罗桑赤烈的《一世哲布尊丹巴呼图克图传》和阿格旺布(ངག་གི་དབང་པོ་)的同名书的对照本，1982 年在新德里出版，阿氏之书标明日期为 1839 年，且收入《一世哲布尊丹巴的生平与著作》之中。[13]该对照本在这一则故事的讲述过程中，披露了一个有趣的新细节。

罗桑赤烈说：

在称为土龙年的那个龙年(1688 年)2 月，博硕克图从他自己的领地向外扩张，只征服了喀尔喀右翼额尔齐根的两部首领，他已在喀尔喀部中逐渐出名，而且像他的后继者在鼎盛时期时一样，他使喀尔喀大众走向自由。他摧毁了额尔德尼召的一些神殿和寺院、和属于他们的神圣偶像，捣毁了尊者(一世哲布尊丹巴呼图克图)的帐篷和日沃甘丹林(喀尔喀的甘丹寺)的所有殿堂。他如此地做下了许多邪行。后来，正如人们所说的那样，凭一个人的邪行，就能废弃众多佛的功业。尊者

知道因果报应的威力将把灾难带给喀尔喀。正当他在大皇帝（满洲皇帝）的辖区内旅行时，不祥的怨恨碰巧在他巡行的数日内耗尽。如果没有耽误，他将抵达喀尔喀左翼包括乌让汗岱青在内的两位首领那里。他在那里受到极为崇敬地礼遇，其仪式无以复加。当时大皇帝派遣边事大臣贝阿喀塔拉热和另一位高级官员前往迎接，并赐给他的随从以食物、银两和牲畜，也给尊者本人以丰厚的礼品。”[17]

上面的引证清楚地表明，关于喀尔喀诸王大会的众所周知的传说，在18世纪初罗桑赤烈撰写这部传记时尚未流传。

阿格旺布撰写《一世哲布尊丹巴呼图克图传》，是在第五世哲布尊丹巴在位时期的1839年。他全文引用了罗桑赤烈有关噶尔丹入侵喀尔喀领地的报导。接着，他增补了他自己的关于英雄们逃奔满洲的正当理由。依据阿格旺布的见解，“尊者以他无碍的慧眼获悉，他自己是为了大皇帝免遭灾害的事业，而且他本人将在向众有情传播佛教方面具有巨大的恩德。他便带着一百名随从，秘密地旅行到大皇帝的辖区。”此外，这部传记还提供了一条冗长的说明，是关于尊者如何派遣使者前往边事大臣阿喇尼（尚书侍郎）——一位为皇帝管理藩务的满洲钦差大臣那里，去请求皇帝的恩准与敕令。对此，满洲皇帝应有反应，“暂时最好派人去俄罗斯，并和俄罗斯察罕汗或者俄国皇帝商议。”在这一段记述之后，阿格旺布又重新全文引证了罗桑赤烈有关满洲皇帝仁慈为怀的报导。然后，他补充上他自己的关于皇帝为护卫哲布尊丹巴驻地、特派二百名士兵的一些情况。[18]

显然，阿格旺布在写这部传记时，使用了清朝的史料。但是，康熙皇帝谈到将要同俄国沙皇商议的必要性这一点，却完

全是未必有的事。我们的作者专心遵循罗桑赤烈的传记，又到处带有他自己插入的内容，未能在他的原始文献中发现一个与增补的有关喀尔喀诸王在噶尔丹入侵时大会盟传说相适宜的事件。十分有趣的是，他关于那个流行传说的知识，在他的猜想中，部分地披露了满洲皇帝有关俄国沙皇议论的引证。恰巧，在阿格旺布编撰《一世哲布尊丹巴传》之前半个世纪，有关在喀尔喀归服清帝国中其英雄人物的故事，已在外蒙古的中心地库伦（今乌兰巴托）流传着。

喀尔喀诸王大会盟这一传说，由张穆在他《蒙古游牧记》中变得流行起来。最后还可以溯及松筠的《绥服纪略图诗》，松筠在此书中讲述了同一故事之后，又增加上自己的如下说明：

"余在库伦时，有头等台吉格齐多尔济者，系固伦额附敦多布多尔济之孙，年近八十，广记故事，哲布尊丹巴胡土克图立意投诚一节，乃闻诸格齐台吉所述。"[19]

依据《钦定外藩蒙古回部王公表传》，[20]格齐多尔济是敦多布多尔济的第三子，而不是孙子。这位敦多布多尔济是土谢图汗察汗多尔济（是第一世哲布尊丹巴呼图克图的哥哥）的一个孙子。对于格齐多尔济来说，一世哲布尊丹巴是其曾叔祖，而第二世哲布尊丹巴呼图克图则是其父（敦多布多尔济）的弟弟。

松筠是作为一名边事大臣，从 1785 年到 1791 年驻守在库伦的，当时喀尔喀已是中俄贸易的巨大中心。喀尔喀蒙古强烈地意识到他们在俄国与清朝两大势力之中夹心饼的地位，喀尔喀首领在应有的考虑之后而作出决定的这一事实，有利他自己率领其全体属民自愿归服清朝，这在确定哲布尊丹巴和清朝双方对外蒙古的控制权中，应该具有巨大的意义。我们

的结论是:阿格旺布熟悉这一段历史,而且他撰写《一世哲布尊丹巴呼图克图传》也反映了这一方面的知识。

如我们在本文所看到的那样,整个传说以特写一世哲布尊丹巴呼图克图来反映18世纪及稍后时期清—西藏—蒙古的关系。更大一部分的17世纪藏蒙关系,依然必须弄清楚。在另一些著作中,如果要进行彻底考察的话,可以说,在这里已展开了一块研究的、有希望的肥沃原野。

注　释

①A.M.波兹德涅耶夫:《蒙古和蒙古人》,乌拉尔与阿尔泰丛书,第61种,布鲁明顿,1971年。

②查尔斯.R.巴登:《库伦的哲布尊丹巴呼图克图》,《亚洲研究丛刊》,第9辑,威斯巴登,1961年。

③《咱雅班智达罗桑赤烈论著集》,百藏丛书,第278--281辑,卷4,新德里,1981年,第124—156叶。

④冈田英弘:《关于库伦哲布尊丹巴呼图克图的五件藏蒙资料》,《中国边疆研究所报告》第16号,台北,1985年,第229页。

⑤巴登文,第44页。

⑥波兹德涅耶夫书,第327页。

⑦冈田英弘文,第228页。

⑧山口瑞凤:《西藏》,东洋史下卷,东京,1987年,第586页。

⑨《五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措(1617—1682)自传》,第一函,第154叶A面第1行;《一世班禅喇嘛却吉坚赞传》,第141叶A面第5行。这些参考书是与山口瑞凤交谈中获知的。

⑩宫胁淳子:《17世纪的喀尔喀与卫拉特》,《亚洲研究》杂志,第18辑2号,威斯巴登,1984年,第149页。

⑪罗开什·钱德拉:《蒙古地区的著名藏族学者》,百藏丛书,第16辑,新德里,1961年。冈田英弘文,第226页。

⑫冈田英弘文,第229页。

⑬张穆与何秋涛:《蒙古游牧记》,1859年,卷7第5叶B面,宫胁淳子(1984年)第151页。

⑭巴登文,第45—46页;波兹德涅耶夫书第332页;宫胁淳子(1984年)第150—151页。

⑮宫胁淳子:《17世纪归服清朝时期的喀尔喀蒙古》,《东洋学报》卷161第1—2号,1979年,第108—138页。

⑯《一世哲布尊丹巴的生平与著作》,百藏丛书,第294辑,新德里,1982年,第1—266叶。有罗桑赤烈所撰《传记》,且穿插蒙古译文。在同书第411—549叶是阿格旺布所著藏文《传记》,也可利用蒙古文译本。其原文及德文译本已被刊布,见:汉斯一莱昂内尔·科姆菲:《阿格旺布1839年编撰〈一世哲布尊丹巴呼图克图温都尔给格(1635—1723)传〉》,《中亚研究》威斯巴登,第13辑(1979年)第95—104页,和第15辑(1981年)第331—382页)。

⑰《全集》卷4,第138—139叶,笔者(即宫胁)藏文文献之译文,由山口瑞凤欣然校对。

⑱《生平与著作》,第127—133叶。

⑲松筠:《绥服纪略图诗》第14页,1796年;宫胁淳子(1984年)第152页。

⑳《钦定外藩蒙古回部王公表传》第47章;宫胁淳子(1979年)第128—129页,第136页。

译自国际藏学研究会第五届讨论会《西藏研究》文集,第2卷,第599—604页,日本,1992年。

敦煌出土藏文禅宗文献的性质

〔日〕木村隆德 著　李德龙 译

一、序　言

中国佛教里最具有中国特色的禅宗，也发展到了边境之地敦煌，并传到了吐蕃统治敦煌时期移居敦煌的藏人中间。当时，按照决意引进佛教的西藏国王的命令，以居住在敦煌的禅僧摩诃衍为媒介，又将禅宗介绍到了西藏中央地区。在不太熟知佛教的藏人中间，和具有高深教理体系的印度佛教相比，他们肯定更容易接受在实践中不必掌握烦琐教理的汉地禅宗。禅宗一时很兴盛，中国禅宗与印度佛教派之间展开了一场连藏王都参加了的论争。由于这场论争，摩诃衍败退回敦煌，后来，印度系佛教成了西藏本土佛教的主流，汉地禅宗从西藏的表演舞台上隐退了。

另一方面，在敦煌地区，汉地禅宗确实渗透到了藏人中间。本世纪初伯希和、斯坦因从敦煌石窟将来的敦煌文献中，就包含着相当一部分藏文禅宗文献。这些文献，是了解中国禅宗在敦煌和西藏地区传播情况的宝贵资料，目前也发表了一些有关的研究成果。但是，这个领域的研究，并不是很早以前就展开了，其真正活跃起来，应该说是最近的事。在这种状况下，来谈敦煌出土藏文禅宗文献的性质，对于微力的笔者来说

是近乎不可能的。然而，我想先进行大致推测，从这个意义上将敦煌文书都有哪几类文献、使用何种资料、文献是在何时何地作成的等问题作如下归纳。

二、文献种类

（一）翻译文献

敦煌出土的藏文禅宗文献，从大的方面区别，可分为译自汉文禅籍的翻译文献和用藏语记述有关禅宗内容的著作文献两大类。

在翻译文献中，可以确认最初是译自汉文原本的，有以《楞伽师弟子经》为题的文书（S710）[①]，这是北宗净觉（683—750）在713—716前后编纂的初期禅宗史书之一《楞伽师资记》的藏译本。再有就是附以《顿悟真宗本性修行金刚般若达彼岸法之要门》这一长标题的文书（P116），这是北宗禅后期的纲要书之一《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要决》的藏译本，汉文原本中存有棣州刺史刘无得712年附的序言。[②]除此之外，在8世纪末的西藏中央，还存有《顿悟大乘正理决》[③]（以下略作《正理决》）的藏译本（P823、P827、P829）[④]，这是关于敦煌摩诃衍参加的印度和中国双方佛教论争的记录。《正理决》是根据编者王锡的意图，按照《旧问》、《又问》、《新问》等次序，以交互问答的形式编排的，并且附有编者序言。与此相对应的藏文写本，只含有《旧问》部分。可见，藏译时使用的汉文资料，和王锡编辑成集的《正理决》是不同的。但仅就《旧问》部分而言，两者完全一致。在藏文本《正理决》和《旧问》部分当中，可以看到汉文原本的内容。

其次，不知现在还是否存在汉文原本，但我认为，《降魔藏

禅师安心法》(P635)及《卧轮禅师安心(法)》(P811)两件文书,恐怕也是藏语翻译文献。两件文书的题目,除人名外,基本一样。前者标题下有"用藏语"几个字,表明本书是将其它语言(这种情况下恐怕就是汉语)译成藏语的文献。后者标题下有"出家十功德",接着列举了十种功德。这十种功德与不空(704—774)所译《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》中"乐出家者,则能摄取十种功德,云何为十"(《大正藏》11 卷 907 页 a)所列的十种功德大体相同。[5]《卧轮禅师安心(法)》大概就是依照这部经典译出的。

此外,在翻译文献中还包括禅宗系统的藏译伪经。即藏译《法王经》[6](S222、S223、S264、S265、S266、S267、P624、P2105)、《金刚三昧经》(P623)以及《最妙胜定经》(P102、S198)等。这些翻译文献的特征在于其中的译语。在《楞伽师资记》、《顿悟真宗……法门要决》、《法王经》、《金刚三昧经》等藏译文书中所见到的译语,都含有《翻译名义大集》中没有的特殊译语。[7]《翻译名义大集》,是作为用藏语翻译梵文佛典时的"最终规定译语"[8]而于 814 年制定的译语集。编入西藏《大藏经》[9]的佛典几乎都是按照这个译语译成的。活跃于 9 世纪的法成,在用藏语翻译汉文时也是忠实地遵循这个译语的。在《楞伽师资记》等藏译文书中见到了非《翻译名义大集》译语体系的译语,应该说这是个特殊现象。这些特殊译语的存在,当然与敦煌地区有关,同时也应考虑到翻译的时间问题。例如藏译《法王经》一看便知敦煌写本与《大藏经》编入本是同一个译本,[9]在德格版《法王经》跋中有:"早年从中国语译出的佛典,未按《最终规定译语》订正"。[10]我认为,这句话表明上面那些文献是在 814 年《翻译名义大集》成书之前翻译的。

(二)著作文献

敦煌出土的藏文禅宗文献，有许多当初即是用藏语记述的著作文献。这些文献的内容涉及到许多方面，在这里我想分作诸禅师教义论说、看心教义、教义问答、如来禅、中观义及其它六项分别加以说明如下。

1. 诸禅师教义论说

这类著作文献，一般是在禅师名号(也有的不带禅师名号)之下引用或汇集禅师的教义论说，因此又可分为只有一位禅师论说的文献和汇集多位禅师论说的文献两种，分别载于P116、P117、P121、P812、P813、S468、S709等写本中。[11]在这些写本中出现的禅师名字，通常是藏文音译。到目前为止，可用汉文确定其名称的，不过六人，即菩提达磨多罗、卧轮、(荷泽)神会、无住、降魔藏、摩诃衍。现在看一下藏语著作文献中是如何表现这六个人的。

菩提达磨多罗的教义论说，在《无所得一法论》(P116)汇集八位法师论说的地方被引用为："七代祖菩提达磨多罗所说"。这里的论说，是禅宗初祖菩提达摩唯一真言《二入四行论》的《理入》部分，可见，菩提达摩和菩得达磨多罗是混同的。以菩提达磨多罗为中国禅宗初祖的典籍是《历代法宝记》。[12]这种混同表明，敦煌地区的藏人对《二入四行论》及《历代法宝记》都有所了解。

卧轮禅师的论说，除反映在《卧轮禅师安心(法)》中之外，《卧轮禅师看心法》中也有一部分，此文书中还有卧轮名字的音译。他的论说还包括在《无所得一法论》中。[13]卧轮禅师的藏文名字，在《卧轮禅师安心(法)》(P811)中写作"bsam gtan gyi mkhan po Ñal ba ḥi ḥkhor lo"。在布顿等人作为摩河衍和

尚的一系列著作传承的书名中，也可以看到酷似此名而不是人名的词语，即“bsam gtan ñal ba hi hkhor lo”（《卧轮禅》）[14]。由此追寻一下摩诃衍与卧轮禅师的关系，摩诃衍在《正理决》中引用了“返照心源”这句话，卧轮禅师则根据《宗镜录》论说“反照心原”[15]，事实上两人都将“看心”作为中心论点。

荷泽神会（670—762）的名字藏译作 šin bo，在《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》中，有一节使用了许多相同的措词，这一节的内容在汇集诸禅师教义论说的两件文书（P116、P813）中也可以看到。[16]另外，在以《禅定过失说》为题的文书（S709）中，有一部分内容相当于《解深密经》（北京版《大藏经》774 号）及莲华戒《修习次第》（北京版《大藏经》5310、5312 号）两书中的两节。[17]其中有这样四句话，“修心禅定，区别异端，断念误想，教示四过失”。这是用藏语音注并藏文翻译来记载荷泽神会批判北宗禅观点的四句括，即“凝心入是，住心看净，起心外照，摄心内证”。这是禅宗文献中用音注和藏译记载的唯一例证。可见，对这四句话是特别处理的。

无住（714—774），音译作 Bu cu，他的论说之多，仅次于摩诃衍。无住语录的内容，都与《历代法宝记》的相应部分一致，如《无住师禅经》（P116）中引用的内容即如此。[18]《历代法宝记》载无住所说有关三学的“无忆是戒，无念是定，莫忘是惠”这三句话（《大正藏》51 卷 189 页 a），藏译时（P116）也是熟知的[19]。另外还有用“不动”概念解释这三句话的文献（P121），在这件文书中将这三句话作为“第七祖所说”而引用。这里所讲的“第七祖”，我认为是指无住，对此可从《历代法宝记》另外一节将这三句话作为《第七祖禅经》而引用来确认。在中国禅宗史上，关于第七祖问题，呈现出相当复杂的情况，现在要根

据敦煌藏语文献解决所有问题，是很勉强的，但是应该考虑到，敦煌周围的藏人接受了七祖的说法，并认为菩提达磨多罗为初祖，无住为第七祖。

降魔藏是例外以意译名字出现的，他的论说在《无所得一法论》(P116)中作为"降魔藏禅师说"被引用。尽管没有汉文资料相比照，但降魔藏确实是宣扬北宗禅的神秀(660？—706)的弟子，与《正理决》中摩诃衍讲依止时提到的降魔(藏)是同一个人物。

最后是摩诃衍，一般音译为 Ma ha yan，可以看到的摩诃衍的论说最多。这些论说，我认为几乎都和《正理决》的内容有相同之处。首先，在汇集诸禅师论说的《无所得一法论》(P116)中，一次次地引用他的论述。单独汇集摩诃衍论说的文献有四种，即《摩诃衍师之禅·不观论六及十波罗蜜说经》(P116、P117)、《摩诃衍师之禅·顿入门及解说经》(P117)、《摩诃衍师之禅》(P812、P813)、《摩诃衍师之禅·顿入门》(S468、S709)。这四个文献的题目中都有《摩诃衍师之禅》，内容也有和《正理决》相同的部分，但同时也有将"十波罗蜜"和方便分作"无记"等五项的作法，更有不见于《正理决》的"如来禅"等内容。我认为，这些是摩诃衍的弟子(恐怕是藏人)作为《摩诃衍师之禅》而整理的文献。摩诃衍之外其他五位禅师的论说，都只是作为引文而出现在著作文献中。只有摩诃衍的论说单独汇集整理在一起，这表明六人中，住在敦煌，甚至奔赴西藏直接向藏人传授禅宗是很奏效的。

2. 看心教义

上面已经提到的"看心"，是《正理决》的主题之一，摩诃衍对此进行说明时，用了"反照心源"这句话，这句话酷似卧轮禅

师所说的“反照心原”。另外，如后所述，在被认为是摩诃衍传入西藏的敦煌本《诸经要抄》(拟)中，有这样一段：“大佛顶经云，(中略)一根既反源，六根成解脱。(中略)反见见自心，见性成佛道”(《大正藏》85卷1196页C)。摩诃衍主张的“看心”，即依据这一典籍。

在藏语著作文献中还可发现与《正理决》所见看心教义相同的内容。下面对如何判断这些教义的情况，试作论述。

首先，在谈著作文献之前，先看一下翻译文献的情况。王锡编辑的《正理决》，是摩诃衍参加的中、印佛教论争的汉文记录，其中有旧问、又问、新问的区别，至少有三个阶段的往来问答。这理应是王锡编辑之前记录各阶段问答的文书。现在，只有《正理决》的《旧问》部分有相应的藏译(P823、P827、P829)，我认为，这是将旧问阶段的汉文原本进行藏译的结果，这样理解是很自然的。但是，上面三件文书中的P823号，就包括了关于看心的问答，《不观论》(P21)中也有看心之说。[20]将这两件文献中有关看心部分的藏译进行比较，可以断定，《不观论》主要是P823所见各段译文的连接合并。这就是说，《不观论》依据的是《正理决》旧问部分的藏译文书(P823)，是利用这一译文归纳的摩诃衍看心教义的论说。在《摩诃衍师之禅、顿入门》(S468)和P121、S689号文书中，也可见到与这件《不观论》相同的看心教义。特别是现在还存有P121无题论说的注释文书(P699)，这件注释文书，引用了9世纪上半叶人贝扬的著作《金刚萨埵问答》(北京版《大藏经》5082号，敦煌写本P819、P837、S470，敦煌写本没有上面的标题)一节的标题，可见是9世纪上半叶以后写成的，因此在这件注释文书中，对摩诃衍看心教义进行了注释。由此可知，即使到9世纪上半叶以

PDG

后，藏人仍在学习和继承摩诃衍的看心教义。进一步讲，《金刚萨埵问答》是一部讲大瑜伽的密教典籍，作者贝扬是大圆满派之祖无垢友的再传弟子。[21]引用这本书中的一节作为注释，表明敦煌和西藏地区流传的中国禅宗，在9世纪上半叶以后和密教，特别是和大圆满教派有了接触。[22]

3. 教义问答

用问答形式写作的藏语禅宗纲要书，主要有《大瑜伽修习义》(P818、S705)、《无所得一法论》(P21、P116、P118、P822、P823、S703,S707、SVOL70 F9)、《无所得一法论》别本(P817、P821、S706)以及失题问答书(S709)等。S709号文书首部欠缺，主要是关于如来藏的七项提问，与此相对应的各项回答，都具有藏译《楞伽经》(北京版《大藏经》775号)偈文集粹的特殊形态。前三种文书则不同，对于每项质问，都是从几种经典中引用短文来作回答，因此和《正理决》的问答形式相同。引经的种类也多有重复。

下面，对《大瑜伽修习义》作一些解释。首先，在P818号文书的朱书部分，有"大瑜伽修习义，集各种精深大乘经典，八十八章，第一卷。归依奉献世尊(欠)"。可知这是文书的标题及其附记等。接着往下，同样是朱书部分，是全书内容的简介，与此内容相同、但更为详细的介绍，还见于P996号文书。[23]从P996号文书可知，本书是那姆凯·森普的弟子布·耶歇扬的著作，其内容是"大乘无分别修习道简说"或"教诲众善知识，正确比照精深经典，说大乘义无所得一法论为何义"。另外，作者耶歇扬著本书时，依据了印度、中国、西藏诸禅师的论说和各种大乘经典的根本义，对八十八种质问，分别根据《八十经根源》中的两、三种经加以证明回答，作者正是用这种形式加

以记述的。《八十经根源》这本书，从 P996 号文书来看，我认为是一本汇集各种经典引文，类似要文集之类的书。由布顿等人所传摩诃衍准备论争而著作的一系列论书中，也可以见到同样的书名。且不管布顿等人所传的可信性如何，若是两处所见为同一书的话，那么这就应是汉僧摩诃衍的著作，也就应该存有《八十经根源》的汉文写本。但是，查一下，《大瑜伽修习》中所见的引文，则可看到引用要文集《诸经要抄》的形迹。《诸经要抄》所引经文，多带有短小的注记，从《法华经》中引用的一段文字即有注记，《大瑜伽修习义》中的注记，也像是《法华经》的引文，只是用藏译形式引用的。这个事实证明，《大瑜伽修习义》的作者耶歇扬，使用了要文集《诸经要抄》，因此我认为，《八十经根源》即是指这个《诸经要抄》。根据布顿等人所传，这本书成了摩诃衍的著作。然而，具有无住(714—774)语录性质的《历代法宝记》(774 年前后成书)，也再三引用了这本《诸经要抄》，[24]因此不能认为本书一定是摩诃衍的著作。布顿等人大概是说，随着 786 年沙州陷落，来到西藏中央的摩诃衍将此书搬到了西藏，通过摩诃衍，使藏人了解了这本书。

再说《无所得一法论》，这个文献以部分残缺、基本完整的 P116 号文书为首，包括别本在内，共有十一个写本，是敦煌出土藏文禅宗文献中写本最多的文献。以前一直不能确定这个文献的题目。在布顿《佛教史》论及藏人著作的地方有"《无所得一法论》半卷"，另外，在 P116 号文书中有"《无所得一法论》，大瑜伽行者必需之义觉书，终了"，由此才确定了其标题[25]。关于本书的内容，如标题所示，是论述"无所得一法"的教义。从文书末尾的文字可知，这是大瑜伽修行者必须了解的教义。但是，前面的《大瑜伽修习义》也是说明"何为大乘义无

所得一法义”的著作，因而两者有密切的关系。比较一下两书所引经文，许多都是一样的，如现已失传的藏译本《大乘起信论》，两书都是作为《马鸣菩萨经》而引用，甚至引文中藏语译词都完全一样。另外，《无所得一法论》的引文与《大瑜伽修习义》的引文相同，只是有的地方引的不全，而《大瑜伽修习义》的引文较全。据此，我认为，《无所得一法论》是基于《大瑜伽修习义》作成的论书。并且，两书相同的引文多是出自汉译经典(包括伪经)，这也说明《大瑜伽修习义》使用了汉文禅籍《诸经要抄》。

最后，谈一下《无所得一法论》与摩诃衍参加中、印法净的关系。《正理决》是这次论争的汉文记录，这次论争的中心是，印度佛教徒(渐门派)强调智慧和方便两种必要性，以摩诃衍为代表的中国禅宗(顿门派)则只强调智慧，主张不思不观。这一点在《无所得一法论》中也有反映。第一次问答从“只修智慧资粮，不觉无上正等菩提，焉能成有为之福德资粮?”的质问开始，在引用几段经文加以证明之后，可以看到这样的回答：“只要修习智慧资粮，自然成就无上菩提。”[26]接着答文，又问：“然若二者交叉，便不得脱轮回，以成过失”，对此问及有关不能实现六波罗蜜等质问，回答都是“六波罗蜜集于不动心中”。在此之后，又有“若一心追求布施等，便不能脱轮回”，换句话说就是，“若分别追随姿相，便不得脱轮回”。在《无所得一法论》中，正是将布施等福德资粮即方便，理解为“相”，将否定与“相”有关系的内容作为论证的重点。因此，在《无所得一法论》中，“一面批判迷恋事物和语言的见解。一面拒绝其观点”，“以回答信相者的要点为结束”。[27]在《无所得一法论》的另一写本(P821)中，还有“应该说顿入现世和无相义者，只是正依佛教之基本

PDG

条件，以此作为对相反观点的回答也很合适”。在这里，是将“信相者”和“顿入无相”作为对立关系展开回答的，这种关系很像强调方便必要性的印度佛教（渐门派）和不要方便、主张完全不观不思的摩诃衍（顿门派）之间的关系。在《无所得一法论》最后，可以看到这是9世纪写成的论书。如前所述，此书受到了摩诃衍参加的8世纪末佛教论争的强大影响。另外，可以确认，这本书是由后世藏人传承的少有的藏文禅宗文献之一，在布顿《佛教史》中，将此书算作一部藏人的著作。与此书有许多相同文句的《顿入无分别修习义》（北京版《大藏经》5306号）作为宁玛派大圆满法之祖无垢友的著作，被编入了西藏《大藏经》中。

4. 如来禅

关于“如来禅”的文献有数件，最重要的是有《禅书》标题的文献（S709）。同名的书目在《登迦玛目录》（拉露编号613、芳村编号614）中也可见到。上有“《禅书》，译自汉语，阿阇梨布·迪达玛他拉作”。从这个题记中可以明确，《登目》中的《禅书》，是汉文本的藏译文献。然而S709号的《禅书》，却有当初即是用藏语著作的形迹。[29]我认为两者不是同一个文献。S709号《禅书》在论说“如来禅”的同时，也有关于“大瑜伽”的论述，在对此内容加以说明之前，我想先稍微考察一下这部书的成书情况。

本书标题之下载有“奉（圣）神赞普赤松德赞之命撰写”，可知本书是奉国王之命著作的。其写作时间应是赤松德赞王（742—797）在世时的8世纪后半叶，属于初期用藏语著作的禅宗文献。但是，正式引佛教入藏的正是赤松德赞，该藏王试图从印度和中国双方引入佛教，由于当时印度和中国各自的

佛教已经有了不同质的发展，双方所持教义互不相容，于是在西藏出现了两派分争，以至发展成为政治性抗争。困惑的国王发布了几种对策，其一是确立正规教义，让主要僧尼提出意见。最好的例证便是征求敦煌佛教界第一位人物昙旷的意见，昙旷以《大乘二十二问本》为题写出了自己的著作。[24]昙旷对西藏两派来说，是位于第三者的人物，受到藏王的请求，应该说他当然也成了当事者。我认为，《禅书》也是根据这位藏王的要求，从抗争的两派之一中国禅宗的立场上，阐述禅宗正统性的一部著作。

现在转向本书的内容。首先应注意，书中有"大瑜伽修行者所示应专修如来禅教之要约"。这就是说，本书作者称自己为"大瑜伽修行者"，其应专修之教为"如来禅"。接着将该教内容叙述如下：

"何起初心，受最上智之教，入大瑜伽者，先应知一切结果不在心外，知此则全净内心。然无体之象依因组合，有生与不生。不应判断或议论末端之事。（中略）入如来禅者，孩童之心、意、识全无，因其永住最上智，自觉圣智之安乐。（以下略）"上面看到的教义，几乎和《楞伽经》中为大瑜伽修行者讲四法的内容相同，由此可知，本书所说的"大瑜伽"及其教义，是依据《楞伽经》的。该文书还同时引用了"如来禅"和《楞伽经》的名称，其文如下：

"如来所说无量禅门，《圣楞伽经》中说，'声闻与外道之禅，伴随厚相；信解行（地）及十地菩萨之禅是有所得；作为无所得方法之如来禅，可以超越最后一切。作为禅行，有世间、出世间和出世间最上三种截然区别'。又同一经中还说，'禅中以如来禅为最胜'（以下略）"。以上这段文字，在《楞伽经》中没见

正好对应之处，但这段文字与讲“四禅说”（北京版《大藏经》775号第29卷43页）的内容相类似，在那里同样说“如来禅”最胜。不论如何，本书所说的“如来禅”，显然是依据《楞伽经》的。如来禅，是中国禅宗大师荷泽神会根据《楞伽经》“四禅说”提出的主张，本文书中“作为无所得方法之如来禅”这种表达，接近神会所说“以无所得，即如来禅”[30]的语言。本文书可能有神会的意识，但从《楞伽经》中分别抽出“如来禅”及“大瑜伽”，再将二者合在一起，则是本文书的独特之处。并且，本文书认为，如来禅比菩萨和声闻还胜，大瑜伽修行者接受的是最上智之教，这些都意味着如来禅为“最上”。如此说的话，根据本文所用“如来禅”及“大瑜伽”的词语，本文书则是主张只有禅（即如来禅）才是最上的。也可以说这是一本回答藏王请求的书。在同一件讲“如来禅”文书（S709）的另一段讲到，“应作为大乘法来看待（如来）禅，相信一切法不在心外，谁都可以努力修习”，强调如来禅是具有简单易行方法的教义，由此可见禅宗宣传的状况。如此则可以说，以《禅书》为首的讲说“如来禅”的文献，不仅是禅宗的纲要书，也是藏人所传的、微妙地反映了藏人观点的禅宗文献。

《禅书》是在西藏佛教界印、中两派抗争过程中总结归纳中国一派的文献。这本书称自己一派为“大瑜伽行者”。后来在9世纪成书的《大瑜伽修习义》和《无所得一法论》也接受和继承了这一称呼。特别是《无所得一法论》，被当作“大瑜伽行者要义觉书”，可知这些书中看到的“大瑜伽”，都是以《禅书》为媒介，从《楞伽经》中来的。应该注意的是，这里的“大瑜伽”与密教的“大瑜伽”没有直接联系。

5. 中观义

敦煌出土的藏文文献中，有几件是印度佛教纲要书，与禅宗文献连写在一起的《大乘中观义》(P121、817)，即是其中之一。在这件文献中，将大乘分为“(唯)识”和“中观”两类，“中观”又分为“瑜伽行中观”和“经部中观”，现介绍各项见解。从文书上看，唯识是说一切法不过是各自心中的误解，因此一切法不具胜义。经部中观认为，一切法即是缘生，世俗有虚幻之法，法界无二胜义，无生无灭，超越文字和语言。瑜伽行中观和唯识一致，和经部中观也同属一义。这些观点都是在解释一切法。在以《修习大乘中观义方便略说》为题的文献(S709)中，差不多可以看到解释一切法的原形，现列其说如下：

“世俗内外一切法，本是各自误解，或是以缘生虚幻为特质的东西，因此无胜义实体。无实体则无生，无生则无灭，不生不灭即是法界，法界即是法身”。接着又说，“所以，一切法即如此，何用分别修习？”以下还有“心本不住，至今才不要不住，心本不观，至今才不要不观”等。这些论述颇像摩诃衍不思不观的禅宗修习方法。因此，可以说这件文书是融合印度中观系佛教理论和摩诃衍等人提倡的中国禅宗实践方法的文献。除上例之外，还有几件包含“中观义”一词的禅宗文献。在《顿入论要约》(P121)中，可以看到和《大乘中观义》相同的对“中观”的解释。《格那雅师说禅要》(S709)，是讲“顿入中观义”的一小段论述。P812号文书上也可看到同一个文献，只是将人名ḥGal na ya变成了ḥGal yan，这是被摩诃衍改写的。[31]另外，还有一件长标题的文献，即《中观义师答大乘法义因所写正依之教》(P829)，该文书只存首部一行，其余正文残缺了，但这是与《正理决》旧问部分相对应的藏译文献，在P823及P827

两件文书中，都可见到与此相同的内容[32]，这是一件以摩诃衍禅宗思想为内容的文书。一看便知摩诃衍是用"中观义师"的称呼来称印度佛教论师的。这样，我们就发现了8世纪末相互对立的，到法净时才展开的中观系印度佛教和中国禅宗相结合的迹象，这些迹象便包括在敦煌出土的藏语文献之中。

6. 其它

作为其它禅宗文献，我们挑出几件意味深刻的文书。以《那姆凯·森普师善知识系谱略说》为题的是讲述禅宗系谱的P996号文书。《作为京师使者而来的中国居士之禅经》，在汇集诸禅师论说的文献(P116)中被引用。《禅论》(P117)是关于"一行三昧"的论说。[33]值得注意的是，在布顿等作为摩诃衍著作而传承的一系列论书中，可以看到与此相同的书名。[34]在《入不观禅说诸正法经、求某经义如何略说》(P829)中有："异门最后为一义"，这是持同一立场支持摩诃衍的桑耶寺主持巴·贝扬[35]在论争会上的发言。[36]另外，P835号文书一开头有这样一句话："顿(入)大乘瑜伽修习方便说，一切众生本有佛性。"这句话很像敦煌汉文禅籍《诸经要抄》(拟)中的一节："此大乘顿教法门，为一切众生本来自有佛性"。在同一文书中，表达"自性清净心"时，提到了印度佛教徒倡说的"闻、思、修"三慧，而且使用了"三摩地菩萨心"这一密教用语。

三、作为素材的文献

(一)汉文禅籍

这一节重复一下说过的内容。作为敦煌出土藏语禅宗文献素材的汉文禅籍，情况如何？这里暂作一概括。首先说藏译《楞伽师资记》和《顿悟真宗……法门要决》两书。现在还不清

PDG

楚这些翻译文献及其发展变化，单独的藏译文献又已失传。用藏语引用的、具有相当影响的文献，还存有《历代法宝记》。[37]藏语禅宗文献在引用这本书时，其题目不叫《历代法宝记》，而称作《无住师禅经》、《第七祖禅经》或《无住禅师教说》。另外，菩提达摩的唯一真言“二入四行”中的“理入”，我想就是受《历代法宝记》的影响，藏文文书引用时也将其作为七代祖菩提达磨多罗的论说，其中还引用了神会批判北宗禅的四句话。《卧轮禅师看心法》和《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》及《诸经要抄》等也引用了神会的话。以上这些汉文禅籍都从敦煌出土了。再有，敦煌还发现了禅宗系统的伪经《神门经》和《法王经》、《金刚三昧经》、《佛顶经》、《大乘起信论》(《马鸣菩萨经》)等引文。这些内容的引文包括在《诸经要抄》之中，大概是通过此书而转引的。[38]汉文禅籍当然还包括下面要谈的《正理决》。以上这些只不过是目前可以确认的藏文禅籍的素材文献，今后还会有更多的文献得以确认。现在已知的情况是，敦煌出土的藏文禅宗文献所利用的多种汉文禅籍，都已在 8 世纪末以前的敦煌流传

(二)摩诃衍参加的法诤记录

摩诃衍参加的法诤记录，汉文的有王锡编辑的《正理决》，藏译的有与《正理决》旧问部分相对应的文书(P823 及其它)。以后者为素材的文献，有前面所说的几件宣传看心教义的文书。即使到 9 世纪中叶以后，还在学习这个教义。以前者为素材的，有作为“摩诃衍之禅”整理的几种文献和说“大乘禅五觉”的文书(P827)等，还有作为《摩诃衍禅师经》而引用的文书。《正理决》是汉文禅籍之一，应放在前一节论述，以此作为直接或间接的素材，产生了许多藏语禅宗文献。因此，这件文

献应视为不同于其它文献的禅籍特书一笔。当然,《正理决》的特殊性,主要在于它的内容是直接向藏人进行布教的摩诃衍的禅宗思想。

(三)藏译经论

敦煌出土藏文禅宗文献的素材资料,不仅有汉文的,也有藏译经论。与《正理决》旧问部分相对应的藏译文书即是一例。在《禅书》这件文书中,有藏译《楞伽经》的引文(非编入《大藏经》本,P831 号文书也属同一种,但 P831 是文集精粹)。以如来藏为主题的问答书(S709)中的答文,全部来自藏译《楞伽经》(北京版《大藏经》775 号)的偈文。《大瑜伽修习义》和《无所得一法论》,也引用了许多藏译经论。如《大瑜伽修习义》在引用汉文要文集《诸经要抄》的另外一处,就引用了意希德等人译的《经集》(北京版《大藏经》5530 号)[39]。在《无所得一法论》中,引用了法成译的《金光明经》(北京版《大藏经》175 号)和贝孜译的《宝德藏般若经》(北京版《大藏经》735 号)、《手量注》(北京版《大藏经 5249》号)及不明译者的《缘起心颂》(北京版《大藏经》5236 号)等。禅宗文献引用这些藏译经论,说明藏人不仅了解汉文禅籍,也自如地运用藏译佛典,发展了自己的禅宗思想。

四、文献的成书时间

关于敦煌出土的藏语禅宗文献,现有许多还不明其成书时间。但这些文献成书的中心时间是藏人占领敦煌的 786 年至 848 年这 60 年间。786 年,摩诃衍从敦煌到了西藏中央,792—794 年,摩诃衍与印度佛教徒展开论争,禅宗布教成功。我认为,这些藏文禅宗文献,恐怕就是这次论争使用的文书。

这些文书中有王锡编集的汉文《正理决》，也有与其旧问部分相对应的藏译文书（P823号等），藏译文书大概是出于这次论争使用的目的而翻译的。[40]这样说来，这些文献就是在8世纪末佛教论争时作成的。文书中使用的译词，仅有少量的见于《翻译名义大集》（814年成书），多数是该书见不到的特殊译语。我认为，较多使用这些特殊译语的文献，如《楞伽师资记》和《顿悟真宗……法门要决》等文书，是在814年以前翻译成藏文的。

著作文献的成书时间，也可以得到大致的了解。先说《禅书》，这是奉赤松德赞王（742——797）之命撰写的。8世纪末前已成书，应属于最初期的藏语禅宗著作。利用摩诃衍9世纪传入西藏的《诸经要抄》（拟，按藏人所传此书名为《八十经根源》），写成了《大瑜伽修习义》，作者是赤松德赞时出家、850年[41]（或862年）八十岁时圆寂的布·耶歇扬。由于《大瑜伽修习义》在下面要说的《无所得一法论》中被引用，因此，本书作成于《无所得一法论》之前。至于《无所得一法论》，作者不详，其成书时间，可以本书引用了法成藏译汉文《金光明经》（北京版《大藏经》174号）为线索。布顿《佛教史》中有法成翻译《金光明经》的记载，《佛教史》所载标题及卷数，与《登迦玛目录》〈从汉语翻译的大乘经典〉部分所记《金光明经》（拉露编号、芳村编号均为251）完全一致。由此可知，《登目》中记载的也是法成译的《金光明经》。这个目录公认成书于824年，[42]因此，法成译《金光明经》是在824年之前。但是，大家都知道，法成到859年还活跃在敦煌，[43]所以，大概不应将《金光明经》的藏译上溯到824年以前那么早。同时引用法成译《金光明经》的《无所得一法论》，成书上限也不能上溯到824年以前。至于下

限，如前所述，布顿《佛教史》中作为藏人著作提到了本书，布顿在叙述这些藏人著作中说，“这些著作，大部分包括在《旁塘目录》中”。我认为，《无所得一法论》也应包括在这个目录之中。《旁塘目录》成书于《登迦玛目录》之后，赤德祖赞逝世的841年以前，[44]因此，《无所得一法论》的成书下限为841年。

敦煌文献中，还有一些藏人统治敦煌结束后即848年以后作成的藏语禅宗文献。继承摩诃衍看心教义的文书(P699)即是其中之一。这件文书引用了前述9世纪人物贝扬的著作，我认为是9世纪中叶以后写成的。可以确认，这件文书是成书时间最晚的敦煌藏语禅宗文献之一。

五、文献作成的地点

敦煌出土的藏语禅宗文献，大部分是在敦煌翻译、著作的。在藏人统治敦煌的大约六十年里，敦煌地区汉语和藏语并用。以汉文禅籍为基本材料的藏语禅宗文献，其成书的中心地点当然是敦煌。但是，几乎没有一件禅宗文献标明了成书地点，唯一暗示成书地点的，是叙述那姆凯·森普法统的文书(P996)[45]，据此文书可知，那姆凯·森普继承了阿尔丹黑和尚——贝无森和尚——满和尚的法统。他的弟子中有禅师称号的是布·耶歇扬。阿尔丹黑曾从印度去安息，贝无森曾活跃在沙州即敦煌、甘州、肃州一带地区，满和尚曾在青海湖附近的松卡说法，那姆凯·森普曾在松卡地区的齐嘎持有一寺，他的弟子耶歇扬即死于此寺中。这就是说，这件文书记述的是青海湖附近松卡地区的禅宗，是从敦煌传播而来的，虽不详作者，但其成书地点自然是松卡。另外，活跃在松卡地区的耶歇扬，是《大瑜伽修习义》的作者，因此，这本《大瑜伽修习义》也可能

PDG

是在松卡写成的。再有，摩诃衍参加的论争，是在西藏中央的桑耶寺，因此我认为，在该寺或周围地区将论争文书译成了藏文。论争后不久的796年，摩诃衍再次出现在敦煌，[40]后来西藏中央禅宗发展的动向，确实不得而知了。

注　释

①上山大峻《关于藏译〈楞伽师资记〉》(载《佛教文献研究》第191—209页，百华苑，1968年)。

②上山大峻《藏译〈顿悟真宗要决〉研究》(载《禅文化研究所纪要》第8号，第33—103页，1976年)。

③戴密微《吐蕃僧诤记》，巴黎，1952年。

④今枝由郎《关于西藏宗教会议的敦煌藏文文书》，载《亚细亚学报》第125—146页，1975年。

原田觉《摩诃衍禅师考》，载《佛教学》第8号，第109—133页，1979年。

⑤与另外的汉译(《大宝积经》15〈文殊师利授记会〉，见《大正藏》11卷、《文殊师利佛土严净经》，见《大正藏》11卷)及藏译相比，最接近不空的译文。

⑥冲本克己《关于禅宗史上的伪经——〈法王经〉》，载《禅文化研究所纪要》第10号，第27—61页，1978年。

⑦例如，将“如来”译作 yaṅ deg par gsegs pa (与《翻译名义大集》中的 de bshin gsegs pa 相对应)。这种译语不仅见于藏译汉文的场合，藏译梵文时也使用这一译语，其例证可举P444、S284等号文书，这些文书都是藏译《大云经》的断片，与北京版《大藏经》第334号(689、901)的译文不同，但据此可确认，藏译梵文时，有时不将梵文意译成藏语，而是只将梵文用

藏语发音写下来。

⑧参照山口瑞凤《〈二卷本译语释〉研究》(载《成田山佛教研究所纪要》第4号,第16—18页,1979年)。

⑨P210号文书中所载藏译《法王经》,译文格外不同,参照注⑥冲本氏的论文第36—37页。

⑩Tohoku第16号34卷第15页b。

⑪尤其是P116号文书所载诸禅师论说,也是后代藏人传承的。在宁玛派典籍《禅定灯明论》和《大臣实录》中,也可见到许多相同内容。请参照冲本克己《桑耶寺论争(二)—敦煌西藏文献中的诸禅师》(载《日本西藏学会会报》第22号,第4—8页,1976年)及小畠宏允《伯希和116号文书所见诸禅师研究》,载《禅文化研究所纪要》第8号,第1—31页,1976年。

⑫柳田圣山《初期禅宗史Ⅱ—历代法宝记—》,载《禅宗语录》3第18—20页,筑摩书房,1976年。

⑬上山大峻《敦煌出土藏文禅宗资料研究—P116号文书及其问题》,载《佛教文化研究所纪要》第13集,第11页,1974年。

⑭参照芳村修基《印度大乘佛教思想研究》第146—149页,(百华苑,1974年)及卡尔梅《公元十到十三世纪对大圆满教派教义地位的讨论》第153页(《亚细亚学报》1975年)。

⑮参照注⑭芳村氏著作第146—147页。

⑯冲本克己《桑耶寺论争(一)—关于P116号文书》,载《日本西藏学会会报》第21号,第7页,1975年。

⑰拙稿《敦煌出土藏文写本斯坦因709号文书》载《日本西藏学会会报》第22号,第11页,1976年。

⑱参照注⑪小畠氏的论文。

⑲注⑬上山氏论文第10页。

⑳冲本克己《桑耶寺论争(三)—两种摩诃衍遗文》,载《日本西藏学会会报》第23号,第5—6页,1977年。

㉑图齐《小部佛教文献》Ⅱ,第150页,罗马,1958年。

㉒拙稿《从中国禅宗到古西藏之摩诃衍那》(未刊)。

㉓参照注④今枝氏论文第136页以下。

㉔小畠宏允《西藏禅宗和〈历代法宝记〉》(载《禅文化研究所纪要》第6号,第168—169页,1974年)。

㉕同注㉒。

㉖参照拙稿《敦煌出土藏文写本P116号研究(之一)》,载《印度学佛教学研究》第23卷第2号,第778—781页,1975年。

㉗这个问答,P116号文书欠缺,可用P823等号文书勘补。参照拙稿《一件脱字的敦煌藏文写本,伯希和116号》,载《印度学佛教学研究》第24卷第1号,第484—489页,1977年。

㉘例如,在引文中,作为"外道"意义的词语,使用mur ḥdug,其他地方则用mu stegs can,这表明,本书作者引用了使用mu ḥdug一词的藏译文。

㉙上山大峻《昙旷和敦煌的佛教学》(载《东方学报》第35册,第141—214页,1964年)。

㉚胡适《神会和尚遗集》第132页,胡适纪念馆,1966年。

㉛注⑰拙稿第12页。

㉜参照注④原田氏论文第110页。

㉝将汉语"一行三昧"译成藏文的例证,有藏译《楞伽师资记》(S710)中的gcig spyod pa ḥi tiṅ ṅe ḥdzin,另外,三昧和禅

定对应的例子，有 P826 号文书中的“禅定称作三味”。

㉞参照注⑭卡尔梅氏的论文。

㉟关于这个人物，请参照山口瑞凤《巴·贝扬—围绕桑耶寺论争问题》(载《平川彰博士还历纪念论集》第 641—664 页，1975 年)。

㊱参照注④原田氏的论文第 110—111 页。

㊲参照注㉔小畠氏的论文。

㊳在《诸经要抄》中可以看到初期禅宗所重视的非伪经《思益经》的一段文字，《无所得一法论》也引用了这段文字。这里的藏文显然是译自汉文。应该注意的是，这里的藏文是特殊地根据汉文的读法译出的，例如将“不住禅定”读成“不住禅定”，这也许是初期禅宗的一般读法。以下将汉译和藏译加以对照。

(汉)：“若不念施，不依(止)戒，不分别忍，不敢(取)精进，不住禅定，不二于惠，是名具足六波罗蜜”(《诸经要抄》，见《大正藏》85 卷，第 1196 页 C)。

(藏)：(藏文转写略—译者)“不思布施，不住戒，不区别忍，不取舍精进，不著三昧，不二智慧”。

㊴冲本克己《敦煌出土藏文禅宗文献研究(二)》(载《印度学佛教学研究》第 27 卷，第 2 号，第 914 页.1979 年)。

㊵参照注④今枝氏论文第 129 页。

㊶石泰安《汉藏边境的古部族》第 76 页，巴黎，1961 年。

㊷山口瑞凤《吐蕃王国佛教史年代考》(载《成田山佛教研究所纪要》第 3 号，第 18—20 页，1978 年)。

㊸上山大峻《大蕃国大德三藏法师沙门法成研究》下，(载《东方学报》第 39 册，第 173 页、1968 年)。

㊹注㊷山口氏论文第 20 页。

㊺关于这件文献，有如下介绍和研究。

拉露《藏语文献中传播的中国禅宗》(载《亚细亚学报》第 505—523 页，1939 年)。

㊻戴密微《吐蕃僧诤记》第 278 页，巴黎，1952 年。

译自《讲座敦煌》8〈敦煌佛典和禅〉，日本大东出版社，1980 年。



沙州的写经事业

——以藏文《无量寿宗要经》的写经为中心

〔日〕西冈祖秀 著　李德龙 朴明姬 译

一

在吐蕃统治时期(786—848)的沙州佛教界，由于受到吐蕃本土优待佛教政策的影响，呈现出了非常活跃的状况。特别是在赤祖德赞王时代(815—841 年在位[1])，寺院和僧尼数量大增，[2]在这些寺院里除了进行佛典的翻译和讲经之外，也进行了大规模的写经活动。写经活动中，汉文写经和藏文写经同时进行，二者均留下了许多当时有关写经的文书。藤枝晃氏主要收集了汉文写经的经卷，并对有关的文书进行了编辑，阐明了当时写经事业的大概情况。[3]根据他的结论可知，写经事业开始于 8 世纪中期，是在吐蕃统治时期的后半期开始有组织地进行的。写经之初，先配齐敦煌各寺的藏经然后以《大般若经》和《无量寿宗要经》为重点进行书写，两部经典都用汉文和藏文进行了大量抄写。本文特以藏文《无量寿宗要经》为中心，说明藏文写经的实际情况。

二

表明《无量寿宗要经》是用汉文和藏文大量书写的文书是

PDG

伯希和藏文文献 999 号(以下简称 P999,请参照山口瑞凤的全译本第 499—500 页)。这件文书证明,本经书的抄写是靠乌森宫的财务支出而进行的,写经事业的负责人"经典收集官"从龙兴寺的藏经中借出了佛经的原本。被借出的经卷中,汉文本有 135 部,藏文本达 480 部。文书记载,这些经卷的抄写,都得到了赤祖德赞王的赞助。由此可知,在赤祖德赞在位期间,就已经进行了大量的写经活动。又可知当时的写经事业,是按照包括敦煌在内的河西走廊地区的统治者戴伦(bDe blon)和沙州佛教团管长下发的通达牌的指示,由沙州的两个僧团和俗人 2700 人进行的大规模的活动。

这部佛经的写本,现已大量出现在世界各地的收藏品中。汉文写本有斯坦因本 289 件、伯希和本 35 件,北京本 513 件、列宁格勒本 52 件,共计 889 件。[4]藏文写本,根据即刊目录,斯坦因本有 4 件,[5]伯希和本有 5 件。[6]在中国敦煌县文化馆等处保存有 313 件,最近已经发表[7]。另外,前苏联列宁格勒科学研究所藏的 22 件,[8]几乎都是《无量寿宗要经》(补注)。在日本,除龙谷大学藏有 1 件,天理图书馆藏有 7 件外[9],还有几种私人收藏本。[10]。

如上所列,藏文佛经写本总数约为 350 件,和汉文本相比要少得多。但是,对于伯希和藏本,是根据拉露女士编辑的 3 卷目录[11],只整理到 2216 号,因此,不是采自伯希和卷子的全部。近年来,笔者得到了查阅东京大学文学系所备伯希和本缩微胶卷[12]的机会,确认残存文献的总数是 959 件,[13]其中的 657 件[14]是《无量寿宗要经》。

这些写本的形式,除几件例外,[15]全部都是卷子本。即把长方形(约 32×47 厘米[16])的写经用纸,按长边分成左右两

段，然后在各段划出 18—20 行的横线，再沿横线从左至右写经。抄写一部《无量寿宗要经》，需要 3—4 张纸（长 5 段半至 6 段半），将每张纸的短边粘连起来，形成卷子本。写本中也可见到几部经连写在一起的情况[17]。这种体裁的写经，斯坦因本有第 310 号[18]，中国收藏的 313 件及日本龙谷大学、天理图书馆所藏的 8 件都是这种格式。我认为，这些写本都出自同样的写经组织之手。但是，敦煌出土的藏译《无量寿宗要经》，并不是全部用这种形式写译的。也有折子本和贝叶本。[19]其中之一的伯希和本第 98 号即是折子本，与其它经典连写在一起，与本文所述的段落数也不一致。[20]我认为这是另一系统写经组织所抄写的。

在各经卷写本中，多可见到卷末的跋文，其内容是写经生和校勘者的署名。有二者署名的写经与只有某一方署名的写经有着很大区别。校勘分为只经初校的情况及经过一校至三校反复校勘的情况，但都有校勘者的署名。笔者曾收集过卷末署名，作成了写经生和校勘者一览表[21]，署名人数多达 180 名。在其它收藏品中的本经卷末尾，还可以见到这些人以外的署名。即：中国藏本中的署名有 51 名[22]，斯坦因第 310 号文书中有 3 名，[23]天理图书馆藏本上有 4 名[24]，龙谷大学藏本上有 1 名[25]。上列署名加上伯希和藏本中该经卷末的署名，可以判明的已有 239 名。由此可见，《无量寿宗要经》的写经规模宏大。

写经与校勘，是由专门的人员分别按行业进行的，伯希和本经卷末的跋文中出现的人名，几乎都是属于写经生或校勘者的某一方。但也可以看到同一个人从事写经和校勘的个别例子。[26]这是写经生熟练之后再当校勘者，这要经过一段时间写经才行，这样考虑也许更为合适吧。另外，还有同一个人在

同一写本中兼任写经生和校勘者的情况，[27]这是取得校勘资格的人也偶尔从事写经，又必须自己进行校勘，这反映着工作繁忙的情况。今天，在写经生的署名中，可以见到具有"比丘"、"僧"这种身份的人。[28]

三

下面叙述一下写经的实际状况。为了抄写《无量寿宗要经》，首先要将其原本从寺院的经藏中借出来，这一状况记载在前面介绍的 P999 号文书中。那么以后是怎样按照借出的佛经原本进行写经的呢？遗憾的是至今尚未发现连续 P999 号文书内容、记载《无量寿宗要经》抄写状况的文书。但是，藏文《无量寿宗要经》卷末的写经生和校勘者的姓名，多与藏文《大般若经》中的署名一致，由此可知，两部经书是由同一个写经组织抄写的。[29]

幸运的是关于藏文《大般若经》写经的文书连同托马斯氏的译注都已经发表了[30]，我想据此弄清上述写经组织的实体。这件文书是从午年到申年 3 年间、两个年度的写经事业终了时的业务报告书。整个文书由 4 页组成，第 1 页记述业务报告书制作的原委和为完成写经事业所作的管理规定。第 2 页以下展示的是过去两年间（午年和未年）各写经生的业务成绩一览表。一览表按照写经生的出身，分为悉董萨、阿骨萨、悉宁宗 3 个部落，每个部落的写经生各占 1 页。关于悉董萨部落写经生一览表的开头部分如下所示：

悉董萨部落所属写经生：楞侯・顿错（leng ho don tshe）班、侯瓦（和？）・塔克赖克（Hwa stag legs）午年抄经纸 5 卷，未年 36 卷。仓（张？）・黑格才（Cang hig tse）午年写经 10 卷。多（杜？）・塔克求（Do stag cung）未年纸 36 卷。……

如上所见，写经活动是在各监督者之下，将写经生分成几个班来进行的[31]。悉董萨部落的监督者和写经生数分别是 8 名和 23 名。另外的阿骨萨部落和悉宁宗部落的监督者及写经生的人数分别为 7 名和 35 名、6 名和 34 名。在文书的第 1 页，有个地方讲各部落监督者和写经生加在一起，预定为 50 名。我认为 50 人之外的人员应是在写经事业的最后一个年度中年新加入的[32]。另外，这件报告书所记的人名中有 7 人[33]出现在《无量寿宗要经》的写经生中。由此可以推定，《无量寿宗要经》的抄写也是在同这件报告书第 1 页叙述的《大般若经》的写经状况相类似的情况下进行的。因此，我想译出这件文书的第 1 页如下[34]，以弄明写经的实际状况。

> 午年和未年，写经生们手中由神子捐献的用于书写《大般若经》的纸张是多少？该文书〔正是〕记载了写经生实际书写的纸张，将从管长塔格藏·茨达木(sTag bzang tsi dam)和猷歇尔·坦空(g-yubzher brtan kbong)面前，领取的〔写经用〕纸张，对照〔写完经后〕作为经卷献上的数量，除去废纸[35]和经卷空白，即是写经生实际抄经数量。将用纸量上呈给伦·给尔希格(blon rGyal zigs)和都督伦·岑歇尔(blon btsan bzher)。再决定由三个部落的头目(监督者)和手下(写经生[36])50 人用这些纸从事写经。然后经典收集官杰乌·弹空再进行任命。发出命令，在申年[37]孟秋结束时完成写经工作。并把业务报告书记录在案。监督者要遏止〔写经生的〕反对意见，写经结束后要立即收集。如果写经没有凑齐或应该急速写完而推迟完成者[38]要拘捕〔监督者的〕兄

> 弟、亲戚 1 人加以监禁，关押在捐献者的地方监狱中，以使写经生立即完成〔写经〕业务，在写经任务未完成期间，要没收〔写经生的〕家畜、财物两倍的价值交给〔经典〕收集官。监督者若不能压制〔写经生的〕反抗或未及时收集经卷，〔里正〕[39]们也要受一卷纸笞 10 下的杖罚。[40]〔里正〕们还要想着有机会到捐施者之地去，要好好地考虑捐施者贡献纸张的多少。

首先谈谈关于文书开头的午年和未年的问题。藤枝晃认为，接着午年和未年之下的"神子"若确定为赤祖德赞王的话，那么他在位时唯一的午年和未年即是 826—827 年。如果不是这两年，就应是下一轮的 838—839 年。[41]这种说法与参加写经的写经生都出身于悉董萨部落、阿骨萨部落和悉宁宗部落，这 3 个汉人部落建立于 820 年的情况[42]正好一致。我认为这种见解十分妥当。[43]

不管怎样，写经事业是得到藏王赞助的，P999 号的《无量寿宗要经》的抄写，在由王室捐赠这一点上有些不同，但也是作为官营事业而进行的。因此，结合两件文书来看，便可了解写经的概况。国王或王室发出写经命令后，就以官界和僧界代表之名通过指示牌下达指示，吩咐沙州的各部落进行写经。实际上，统率和管理写经组织的是"经典收集官"。原来，"机密收集官"是负责传达藏王命令和收集情况的官吏，[44]在写经事业中，除负责将中央的指示即写经命令传达到各部落外，我认为还负责借出写经原本，分配写经用纸，收集抄写的经卷和制作写经生业务报告书等项工作。然而，上面文书中所见的经典收集官杰乌·弹空的名字，也出现在残留至今的《大般若经》的写本附笺中[45]。为进一步弄清写经业务的实际情况，下面加以

介绍。该笺附在第4帙第73卷[46]第1页的空白处，左端因破碎有些不明的地方，现试译如下：

以第4〔帙〕第71〔卷为首的〕5卷，其第1、2卷由（李）·幼来克（Lig－yu legs）书写，……（不明）……因未充分校正，收集官弹空要求重新校正收集。末尾……（不明）……3卷由萨格（索）·格来克（sag dge legs）书写并献上。

书写、校正完了的经卷由经典收集官收集并接受最终的检查，然后加上附笺，提交给管长乃至都督。《大般若经》的情况是将5卷汇集在一起，前边举出的首部2卷（71卷、72卷）因需再进行校正而不在手头，故暂时提交后面的3卷（73—75卷）。我认为附笺讲述的正是这个意思。

在经典收集官之下，由里正、监督者、写经生组成写经组织，互相担负连带的责任。实际从事写经的是监督者和写经生。如前所述，每个部落都有几组由监督者和写经生组成的写经班。写经生在从事写经期间，家中的家畜、财物要被扣押，监督者若不能在期限内从写经生那里收集所写经卷，他们将受到兄弟或亲戚被监禁的处罚。监督者完不成任务，里正要负责任，每缺少1卷，里正要受杖10下的处罚。这个"里正"照藤枝晃氏的说法，是乡制消失后唐代里制名称在吐蕃统治下的沙州的遗留[47]。因此职在于驱使、督促，故在用于督促写经时便用此称呼。

且说这些写经生们是以写经为专业，还是只在大规模写经活动时被临时雇用而从事写经的？其详细情况还不明了，但是前面《大般若经》业务报告书中记载的几个写经生的名字，也出现在被认为是编队表的敦煌藏语文书中，这个编队表，在

PDG

斯坦因搜集本和伯希和搜集本中各有一件，前者已有托马斯氏作了介绍。[48]其内容是从右向左排列的，[49]分别列举了由40人（队长除外）组成[50]的各队队员的姓名、出身和职务。职务名称只有“dgon”和“'Phongs”两种，两种职务相互交差组合，托马斯将前者解释为“射手”，将后者理解为射手的随从，[51]但没有明确的根据，其实际情况仍不清楚。斯坦因搜集本中的文书由53行构成，第1行到第7行有“（阿骨萨部落的）小翼仓（张）·喀佐（Cang ka dzo）”所率队末尾5名队员的名簿，第8行至53行完整地记载着“阿骨萨部落的中翼修普·来格希克（shud pu legs gzigs）主从一队40人的出身表”。这当中的队长仓（张）喀佐和修普·来格希克队的第6番队员（第17行）、作为dgon列举的仓（张）·色乌色乌（Cang se'u se'u）2人，分别见于《大般若经》业务报告书（阿骨萨部落项[52]）的第7行和第4行。仓（张）·喀佐是作为写经监督者（班长）而被记载的。

其次，伯希和搜集本中的文书[53]由36行组成，第1行到第21行是“（阿骨萨部落的）小翼萨格（索）·齐温（Sag ji on）”所率小队后半部19名队员的名簿，第22行至第36行记载着“阿骨萨部落小翼梁·切多（Lyang 'bye 'do）主从一队40人出身表”前半部分10名队员的名字。其中在梁·切多队第7番（第34行）中作为'Phongs列举的秦·多才（jin 'do tshe），还见于上述《大般若经》写经业务报告书的第27行。因此可以断定，仓（张）·喀佐、仓（张）·色乌色乌和秦·多才3人一生担任《大般若经》写经生和某种团队成员的工作。两项工作是否在同一时期？这种团队组织的作用如何？dgon和'phongs的意义是什么？了解这些问题，对弄清写经生生活的实际状况至关重要。但现在没有解决这些问题的线索材料，对此只好等

待今后的研究。

注　释

①山口瑞凤(a)《吐蕃王国佛教史年代考》，载《成田山佛教研究所纪要》第3号，第18—21页，1978年。

②山口瑞凤(b)《IV 吐蕃统治时代》，载《〈讲座敦煌2〉敦煌的历史》，东京，1980年，参照第230页。

③藤枝晃《吐蕃统治时期的敦煌》，载《东方学报》第31册，1961年。请参照第268—284页。

④池田温《敦煌遗文》，载《书的日本史》第1卷，东京，1975年，参照第85页。

⑤据瓦累·布散《印度事务部图书馆藏敦煌写本目录》(伦敦，1962年版。以下简称《布散目录》)卷末索引，该种写本有第308—310号和第463号(二)，共4件，第514号也是此内容。(请参照东洋文库西藏研究委员会编《斯坦因搜集的藏文文献解题目录》第6分册第11—12页，东京，1982年。)

⑥拉露《国立图书馆藏敦煌藏文文献目录》(以下简称《拉露目录》)的第98号、105号、559号、560号、2079号5件。但560号只有卷首经名而欠正文。另外，将该经中所显示的无量寿如来之陀罗尼单独析出的文书，还有第63号和第308号。

⑦请参照黄文焕《河西吐蕃卷式写经目录并后记》，载《世界宗教研究》1982年第1期第84—102页。

⑧这不是上山大峻调查该研究所全部资料的结果，是他举出的“所见范围内”资料中的该经写本数。请参照上山大峻《敦煌资料和初期西藏佛教研究》，载《东洋学术研究》1982年第21卷第2号第14页。

PDG

⑨参照石滨纯太郎、芳村修基《无量寿宗要经及其诸写本》，载《西域文化研究》第一，216—219页(京都，1958年)；藤枝晃、上山大峻《藏译〈无量寿宗要经〉之敦煌写本》，载《经典》23号第345—356页，1962年。

⑩石滨纯太郎《敦煌古书杂考》，载《东洋学报》第15卷第522—524页，1926年。《无量寿宗要经考补》，载《东洋学报》第16卷第223—227页。

⑪《拉露目录》Ⅰ.(1—849号)，1939年；Ⅱ.(850—1282号)，1950年；Ⅲ.(1283—2216号)1961年。

⑫该胶片是因山口瑞凤教授的《敦煌出土藏语佛教文献分类研究》(获1981—1982年度科研经费补助的一般性研究)而设置在文化交流设施中的。

⑬第2217—2224号及3500—4450号。(第2225—3499号欠缺)。

⑭第3500—3982号、3991—4064号、4066—4155号、4157号、4159号、4160号、4163—4168号、4269号。再有只记载陀罗尼的4065号和4156号。

⑮第3652号也是卷子本，作为写经用纸从长边使用这一点有所不同。4063、4071—4073号是贝叶本，4056号是折本。

⑯根据缩微胶片开头所示比例尺推算的第3500号文书的实际尺寸。

⑰连写在一起的卷本有32件，连写的经典从2部到14部种类繁多，现列举连写部数和与之对应的写本号码如下：二部(3516、3651、3654、3692、3745、3755、3758、3765、3771、3824、3934、3954)；三部(3550、3593、3736、3763、3903、3904、3932)；四部(3653、3787、3864、3904)；五部(3506、3592、3597、

3615、3774、3775);六部(3603);九部(3773);十四部(3772)。

⑱总括汇集在第310号之下的卷子体裁的写本,实际数量达70余件。请参照《布散目录》第101页。

⑲斯坦因本308—310号及第514号文书是贝叶本。在伯希和本已刊目录所载的5件文书中,98号是折子本,559号和2079号是贝叶本,105号和560号是卷子本。采取了另外的书写形式(沿写经用纸的长边书写)。

⑳藏译《无量寿宗要经》,除了本文举出的敦煌本之外,还有藏文大藏经本(北京版361、362、474号。但474号与361号是重出本。另外,藏文大藏经本该经由29段组成,敦煌本则欠缺其第4—7段、第15段和第27段等6段,而只有23段。(参照藤枝晃、上山大峻前揭书第353页)。伯希和第98号文书欠缺第15段,只有28段。再有,考奴和瓦勤塞已进行藏译佛经研究,对该部佛经段落的划分各不相同。这上面举出的第4—7段、第15段、第27段分别相当于考奴所划段落号的第8—11、19、31段、瓦勒塞的3a—3d,8—19段。请参照考奴《无量寿经,古和阗本附梵文藏译》(载和勒:《新疆佛教写本文书》第289—329页,牛津大学。1916年)。瓦勒塞《大乘无量寿经》(载《海德堡科学院会议纪要》,海德堡,1961年)。

㉑参照拙稿《伯希和搜集的藏文〈无量寿宗要经〉的写经生、校勘者一览》,载《印佛研究》第33卷第1号,320—314页。1984年。

㉒按照前揭黄文焕文章的《后记》及注释,列出写经生和校勘者一览表如下。(罗马字母转写人名表略——译者)

㉓按照《布散目录》第101页的记载,应是以下3名:Kwag stag rtsan(S)87, XⅢ.d;Can lha legs(S)Frag 39,a;

Leng le'u(R')frag41。

(其中(S)代表写经生,(R^1)代表初校者——译者)。

㉔按照藤枝晃、上山大峻前揭书(第 349—351 页)所载的文书后记,应是下列 4 名:'Go gyu len(s)第 7 号写本;

Ci sun (R')第 3 号写本;

sNyas nyag snya(S)第 6 号写本;

Shes par(S)第 3 号写本。

另外,该论文中将 sGron ma 和 spal gyi sgrom ma 作为两个人物(第 349 页),我认为将两者所写文书笔体等作比较,应该看作同一个人。

㉕可以举石滨纯太郎及芳村修基上揭书(第 218 页)中所介绍的 bzang dkor(S)这个人。

㉖例如齐根(Ci keng 或 Ci geng,ji geng)这个人,作为写经生出现在伯希和本的 3 处文书中,作为初校者出现在 16 处文书中,作为再校者出现在 33 处文书中,作为三校者出现在 47 处文书中。

㉗有的情况是同一个人兼任一部经的抄写和校勘(伯和希本 3739、3865、3875 等)。也有的情况是同一个人兼任从写经到三校的全部工作(如伯希和本 3666、3921、3923 等)。

㉘就伯希和本而言,写经生挂"比丘"(dge slong)"头衔者,有歇拉普(shes rab 见 P3601、P3842 号)和齐欣(Ci cing,P4001 号),写经生有"僧(ban be/'de)"衔者是达姆措((Dam tsong P3608 号)和达姆因(Dam ing P3792 号)。此外,写经生兼有以上两种头衔者有楞切乌(Leng ce'u,P3721 号)。

㉙藤枝、上山前揭书第 351—353 页。

㉚托马斯《藏文文学文书和有关中国西域的文献》Ⅱ,伦

敦 1951 年，请参照该书 80—84 页。

㉛监督者作为班长不仅管理属于该班的写经生，自己也从事写经事业。如悉董萨部落的监督者巴木(范)·宾才(Bam hyen tse)未年写经纸 9 卷、悉宁宗部落的监督者仓(张)·义才(cang i tse)未年写经 7 卷、同部落的依木·哈姆才(Im ham tse)未年写经 5 卷，同部落的旺(王)·莱克坦(wang legs brtan)午年写纸 9 卷，文书中留下了这样的记录。

㉜从前举两年间的写经业务报告书可知，并不是所有的写经生都在这两年间进行了抄经、译写，可以预想有些人只到第三年度才从事写经。

㉝列举 7 人名字如下，括号中的数字表示这个人在《大般若经》业务报告书中被记载的地方，后面的文书号是记载该人写《无量寿宗要经》的文书号码。

仓(张)·来格森 Cang legs rtsan(55，Ⅰ，9)(伯希和本)3804、3879、4023。

(中国藏本)42、43。

仓(张)·衣才 Cang i tse(56，Ⅱ·11，13)(伯希和本)2612。

(中国藏本)53。

巴木·塔克莱普 Bam stag slebs(55，Ⅰ·12)

(中国藏本)113、271。

旺(王)·莱克坦 Wang legs brtan(56，Ⅱ 24，25)

(伯希和本)3641、3878。

旺(王)·邢才 Wang hing tse(55，Ⅰ·16)

(中国藏本)139。

萨克(索)·格莱克 Sag dge legs(55，Ⅰ，19)

PDG

（伯希和本）3553、3662、3943。

玲·塔克莱普 Ha stag slebs（56，Ⅰ，7）

（伯希和本）3685、3931。

（中国藏本）193。

《拉露目录》（Ⅲ 180 页）将上面的 dbyar 写成 dbyid。

㊳托马斯将 rang r〔i〕ng 'tshal ba zhig mchis pa 译作"若有人要求工钱"，但 ring 是 rings"迅速、急忙"的异体字，不是"工钱"之意。

㊴据藤枝晃的校定。原文是 li ceng，参照藤枝晃上揭书第 250 页。

㊵托马斯将 li ceng rnams kyang /shog shong yug re lcag bcu bcu'i thang du rgyab chad gyis chod par gcodo 译为"里正按每卷纸杖 10 下的罚责鞭笞他人"，藤枝晃氏也服从这种译法（见藤枝上揭书第 250 页）。但是，句子中没有表示"里正"是主语的格助词，因此，"里正"不是进行杖罚的主体，而是根据杖笞原则被杖罚的客体，我认为应该这样理解。

㊶参照前揭藤枝晃的著作第 277 页。藤枝氏按佐藤长的观点（赤祖德赞王 815—836 在位）考证赤祖德赞的在位年代，但据山口瑞凤的说法（参照注①），他们推定的年代都是赤祖德赞王在位期间的年代。

㊷参照山口瑞凤《汉人及通颊人组成沙州吐蕃军团的时间》，载《东京大学文学系文化交流研究设施研究纪要》第 5 号第 1—21 页，1982 年。

㊸作为这件业务报告书领取人之一的是都督伦·赞歇尔，据推测，这个人在汉人都教授正勤任职（821 年正任此职）前后的某一年担任过"南节波"这个职务（见前举藤枝晃书

224—225 页）。且说“南节波(nang rje po)”这个职务是对“节儿”的称呼或是“节儿”的通称。其权力位于都督之上(参照前揭山口瑞凤著作(b)第 216—218 页)。因此，假定伦·赞歇尔晋升很顺利，那么写经事业很可能是在 826—827 年进行的。

㊹参照山口瑞凤前揭书(b)第 209—213 页。

㊺伯希和本第 1385 号。另外，关于附笺问题请参照注㊲所举资料。

㊻敦煌出土的藏文《大般若经》整体分为 4 帙(dum bu)，每帙分别由 75 卷(bam po)组成。参照拉露《敦煌出土藏文文书 Satasāha—Srika—Prajñāpáramitā》。载《亚洲学报》1964 年 4 期 479—486 页。

㊼参照藤枝晃前揭书第 250 页。

㊽参见托马斯前揭书第 68—71 页。

㊾山口瑞凤氏对左右相连的队与队之间的关系进行了正确的阐述。(见《吐蕃王国成立史研究》第 837—841 页，东京 1983 年)。

㊿托马斯用罗马拼音转写了这个编队表的全文，但他漏写了其第 41 行(rgod sar kyi sde/wang je'u tse dgon //)，因此，托马斯整理的资料中将实际上是 53 行的文书变成了 52 行。加上第 41 行这个人，这个队除队长外有队员 40 人。这是“中翼”(ru 'bring)队的队员数。另外编队表中还有“小翼”(ru cung)队，但这个队除队长外也是由 40 名队员组成的。这就是说，伯希和本第 2218 号文书所载“小翼”队编队表开头部分有“阿骨萨部落小翼梁·切多主从 40 人一团出身表”，这里的“主从 40 人一团”与上列“中翼”队的情况完全一样。

(51)参照托马斯上揭书第 70 页。

㊾斯坦因本第 73 号 XV5,69 号第 55 页。

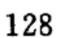
㊿伯希和本第 2218 号,见今枝由郎《国立图书馆所藏藏文文献目录选》第Ⅱ卷,1979 年第 634—635 页。

补　注:

本文脱稿后,我得到了百济康义的指教和撒维斯基发表的关于列宁格勒科学研究所所藏藏文《无量寿宗要经》的论文,即:撒维斯基《列宁格勒科学研究所所藏敦煌藏文文书——藏学与佛教研究》,载《亚历山大诞生 200 周年纪念文集》第 2 卷,布达佩斯,1984 年。

本论文调查了 202 件卷子本《无量寿宗要经》,举出了写经生 97 人和校勘者 62 人的名单,拙稿(参照注㉑)涉及的伯希和本及与其他收集品中的人物都是进行比较研究的宝贵资料。

译自《敦煌胡语文献》(《讲座敦煌六》),大东出版社,1985 年。



早期藏文文献中的དཔང་པོ་头衔考

〔匈〕乌瑞 著　熊文彬 译

1. དཔང་པོ་一词在佛经和字典中不仅与梵文词汇 tsvara 亦即“占有者、统治者、君主、拥有主权的、至高无上的上帝”相对应而为人熟知，而且还与有“感觉器官、思维功能”之意的梵文词 Indriya 一词相对应而为人熟知。然而，吐蕃帝国和其崩溃后沙州归义军时期的 དཔང་པོ་一词的运用何所指，抑或表示什么法定的机构则尚不清楚。

在我的记忆中，这一问题一直悬而未决，因为这一具有行政机构和法律意味的术语 དཔང་པོ་一词很少出现在 8 至 10 世纪的文献里。而且，在绝大多数情况下，它的单独出现，有赖于根据字典引导的字面意思与上下文原文关系的反复理解。我自己解决了 10 世纪的三份带有 དཔང་པོ་头衔这一词汇单独出现的例子。在文中，我将它译为“总管”。[①]随后不久，R·A·石泰安教授对此译文提出了质疑，因此，这促使我对 8 至 10 世纪在藏文文献中出现的具有行政机构和法律术语（头衔）的 དཔང་པོ་一词进行一次综合的研究。

下面，我将对吐蕃帝国和归义军时期的 དཔང་པོ་（变体为：དཔངས་པོ་）一词的用法分别进行讨论。因为，从本质上看，这两套政治体系不尽相同。在该文进入正题的详细阐释以前，我将

以 8 至 9 世纪中部西藏的碑铭文献为基础，对吐蕃帝国时期行政机构和法律术语学中的 དབང་པོ་一词的基本用法进行尝试性的诠释。

2. 在碑铭文献中，དབང་一词一共出现了六次，其中两次是指参与最高事务管理的朝臣和僧人的权力，一次是与敬畏性的词汇 མངའ་相对应，指君王的统治。谐拉康西侧碑铭题记云：

"子孙后世继位主政者，平章政事、社稷大论，后来从政官僚等，凡盟书誓文所有、碑刻所书款项内容，不得减少，不得更改，不得变动。[②]"

821—822 年的《唐蕃会盟碑文》则云：

"拥有内外大相之权、执掌社稷之平章政事：高僧钵阐布允丹。[③]

在噶穷寺碑文中，དབང་意指大善知识者的精神权力：

"有宿慧者，下诏任命为世尊之教法堪布[④]，堪布等人须遵行经教之一切仪轨。任命善知识者讲授知识并作主持[⑤]。"

总而言之，在上述三则碑文中，དབང་意指"拥有(土地和人民)"及"拥有"。

《恩兰·达札路恭纪功碑》云：

"'大公'之子孙后代手中所掌管之奴隶、土地、牧场、草料、园林等等一切所有，永不没收，亦不减少，他人不得抢夺……"。[⑥]

粗普寺碑文也有与此相同的一段记载：

"诏令：今后，倘聂多子嗣断绝，一切所辖之土地、所领之属民，赞普不再收回，并不转赐他人，均增赐为此神殿之供养顺缘。[⑦]

最后，谐拉康碑东侧碑文云：

“凡献与寺庙之奴户、土地、牲畜、其他臣民上下等概无权干预。”[8]

3. 拔卧·祖拉陈哇所著《贤者喜宴》中载及的吐蕃帝国时期的两份敕令之末参与国王盟誓的达官显贵名册中能够发现到དབང་པོ་头衔富有启发性的材料。这一达官显贵名册与随后7年桑耶寺开光之际赤松德赞颁布敕令中的有所不同：(一)侄吐谷浑王。(二)ཞང་平章政事。(三)内相。(四)外相。(五)上下权臣与将军[9]。这道敕令的内容同赤德松赞颁发的噶穷寺敕令相比，内容更为详细，并且也有区别：(一)长妃。(二)小邦王国。(三)“平章政事以下权臣”：A. 沙门平章政事”。B. 平章政事社稷大臣。C. 内相。D. 家臣[10]。E. 将军和外相同平章政事之例。[11]

所引材料表明，དབང་པོ་在统治集团名位中位居“将军”之前，众所周知，在高级将军中，他们是ཁྲམ་或“行军衙(抑或地区)”[12]的军事长官。因此，དབང་པོ་一定是比行军衙更大组织的长官，亦即行省的长官。

823年或稍晚时期撰写而成的代噶玉蔡园寺(བདེ་ག་གཡུ་ཚལ་)开光祈祷文集中的头衔和末尾祈祷文[13]即能证实这一结论。

中心大国(亦即：吐蕃)多康དབང་པོ་以下者所有臣民为寺院盟文、祈祷、捐赠。……多康地区དབང་པོ་们与列祈祷……”[14]

这则材料暗示出，དབང་པོ་一词应指几位行省高级首领。

于阗两部关于吐蕃史记载的段落中出现了དབང་པོ་这一头衔。并且只部分散见于藏文和汉文译文本中。在《丹珠尔》

中，这两部经典一并列在《于阗授记》[15]这一独立的经名之下，尽管这两部经典就其结构和体裁而言，都互为独立，各不相同。

在《甘珠尔》中只收录有较长的经典亦即第二部经典，它并非授记，而是一部记述于阗从神话时代大约到太平盛世的历史，涉及于阗过去如何建立于阗国、如何建造寺院和寺庙。这即是我为什么不敢苟同R·E·埃默瑞克在其精美的版本和译文[16]中将这部经典称之为《于阗国授记》的原因。并且这与我同托马斯合作时的观点[17]发生了抵触。尽管从形式上看，他以为取名可能是客观的。在他的译文中[18]，根据内容着眼，他将这部经典命名为 ལི་ཡུལ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་即《于阗历史》[19]。

第一部经典确实是一部授记著作。是故，它记述了未来时期730至740年于阗僧侣被逐，他们逃至吐蕃，尔后又逃至乾达罗(Gandhāra)最后灭亡的故事。我不赞同托马斯依据敦煌发现的这一独立授记的两个藏文写卷和一个汉文写卷的名称将这部经典称之为《于阗国授记》。敦煌这三个写卷的名称是：《于阗国罗汉授记》、《罗汉授记》[20]和汉文标题：《释迦牟尼如来像法灭尽之记》。[21]

正如R·A·石泰安教授所阐释，这一写卷的藏文和汉文本之间的关系引起了大家特殊的注意。据写卷，汉文本是由法成翻译的。法成，或藏名 འགོ་ཆོས་གྲུབ་(大约生活于770至858年)，是将藏文佛经典籍译为汉文和将汉文佛经典籍译成藏文的著名的翻译大师。如是，汉文本《授记》很可能是据藏文本翻译而来的。并且，正如某些迹象所表明，汉文本是在吐蕃统治时期翻译而成的，但却是在848年吐蕃土崩瓦解之后校订的。另外一方面，藏文本中的几处地名和部落是根据其汉文名称

来称呼的，而且，在藏文本中还能找到汉文的转写和借译。因此，R・A・石泰安的结论是正确的，即：藏文本很可能是由法成本人自己着眼于汉文变文而编辑的。[22]

在《于阗历史》中，དབང་པོ་一词出现在下列段落中：

这座寺庙是在往昔臣服于吐蕃之时，在大相噶尔・赞聂贡顿出任于阗国 དབང་པོ་时修建的。[23]由于我们手里没有《于阗历史》原本，因而不可能得知于阗语中 དབང་པོ་的对应词。我们所能得知的是，《于阗历史》中 དབང་པོ་一词是指吐蕃政府在占领区委派的一名长官。

R・A・石泰安教授十分友好地提醒我注意载有 དབང་པོ་头衔的《于阗罗汉授记》和汉文本对应部分的记载：

"众僧将至赤面园（此地）时，该地 དབང་པོ་将众僧从上部之地来之消息遂秉呈于赤面国王知[24]"。（藏文译文）

汉文对应部分："……众僧至赤面园萨毗（MCsât－bji）[25][26]之𡋯（应为境一译者），时萨毗军当道节度多闻众僧从西求至，走白赤面王知。[27]"

藏文本和汉文本在涉载呈报官员的头衔时不太相同。与藏文本中的 དབང་པོ་相对应，我们在汉文本中发现了汉文变体的节度（使）。节度使是行军衙的长官，在吐蕃统治时期撰写的汉文写卷中被书为"将军"（དམག་དཔོན་）。[28]但是他们的头衔都比 དབང་པོ་头衔要略低一些。

在米兰罗布（Nobčhrıu）[29]出土的两份木简中我们能够搜寻到与此一样而不同的痕迹。M・I・iv93b，第 1 至 2 行写卷残片云：

"将小罗布地方王田分成五份，商定按农夫人头分配后，དབང་པོ་和营田使（རིང་ལུགས་）开始唱名登记分配。[31][32]"

文书记录人不详而又略微受损的 M·I·XXI S 号木简十之八九也有王田，或农夫田地部分的记载，该号木简云：

“呈送与萨毗将军和营田使”。

正如 M·I·XXVII0036 残片，第 3 行中的并列地名 ཚལ་བྱིའི་ནོབ་ཆུ་(ཆུང་)（萨毗的小罗布——译者）所证实，小罗布地方从属于萨毗的管辖范围之内[35]。因此，萨毗是一个由将军或“军事长官”统辖的一个 ཁྲོམ་，即一个“大行军衙”。而据 M·I·IV 93b 号木简第 2 行记载，在小罗布负责择民耕种王田的 དཔང་པོ་则是一位包括萨毗区域在内的一个不知其名的较高级的边镇组织首领。

所有这些都促使我认为，《授记》的汉文翻译者知道前面提及的地名 ཚལ་བྱི་＝萨毗，即藏文 ཡུལ་དེ་，亦即藏文本中引出的“那个地方”。由于萨毗是一个行军衙，将军是该地的最高长官，因此，他将 ཡུལ་དེའི་དཔང་པོ་译为“萨毗当道节度(使)”。实际上，藏文本中的 ཡུལ་དེ་指的是 གདོང་དམར་གྱི་ཡུལ་，即“赤面国”，亦即指吐蕃。而且，文中提及的 དཔང་པོ་，是在该地地方官员中唯一的一位权势显赫、有权直接秉呈国王的官员[36]。

4. 到目前为止，在归义军时期的三封书函抬头格式中业已发现了 དཔང་པོ་(变体：དཔངས་པོ་)一词的用法。所有这三份书函都是曹氏家族(大约 914—1023 年)统治时期的文献。

三封书函中的 དཔང་/དཔངས་པོ་，其中一封是签署人的头衔，而另外两份书函中则指沙州或归义军的首领。伯希和藏文写卷 P. T. 1120 背面这封 920 年 7 月[37]以前的书函的署名人即是他 དཔང་པོ་自己：ཤ་ཅུའི་དཔངས་པོ་ཛ་ཤང་ཤི[38] 即 ཤ་ཅུ་(＝shazhou 沙州)，MC sa—tšiau[39]དཔངས་པོ་，ཛ་(＝Cao 曹，MCdzā ˆu)，ཤང་ཤི་(＝shangshu 尚书，MC’ziang—’siwo)[41]。”即沙州

དབངས་པོ་曹尚书。伯希和藏文写卷 P・T・984 号第二份正面是一份 931 至 1002 年[42]间的文献，可以辨认出：

། །མ་ཆུ་ཆུས་བཅད་ཀྱི། ། ཧ་ས་ཅེར་ཏ་〔ཏོ〕། །ཤ་ཅུའི་དབང་པ་〔པོ་〕ཚོའུ་ལིང་ཀོང་། [43]

“ཅེར་ཏོ་”（＝jiedu＜shi＞节度使，MC tsiet－d'uo ṣi[44]）ཧ་ས་（＝Hexii，河西，MC ỵâ－siei[45]）。མ་ཆུ་（＝Huang He 黄河）；ལིང་ཀོང་（＝linggon，令公，MC liang－Kung）；ཚོའུ་（＝（Cao 曹）。即黄河岸边河西节度使，沙州 དབང་པོ་曹令公。”[46]

为了正确地阐释这些材料，我们必须意识到地方文献中除第一次提到的沙州最高机构首领为归义军节度使或河西节度使外，与此附并的是瓜沙等州观察使一职[47]。据汉文断代史，曹义金除于 924 年担任归义军节度使外，还被任命为沙州刺史。[48]不仅如此，据史官，当 935 年和 939 年瓜州暂时独立于沙州之外时，曾分别任命过曹义金和他的继承者曹元琛出任沙州刺史[49]。

所有这些材料足以推论断，藏文 དབང་པོ་不可能是汉文“节度使”的对应词，因为伯希和藏文写卷P・T・981 第二份正面第 1—2 行中的 ཤ་ཅུའི་དབང་པོ་位居河西节度这一职官之后。它也不是“观察使”的对应词，因为这一头衔前面往往冠有“瓜沙等州”字样，而非单指沙州。此外，伯希和藏文写卷 P・T・1120 背面第 2 行将署信人记作 ཤ་ཅུའི་དབང་པོ་，尽管印文唯一一次单独使用了“瓜沙等州观察使”这一头衔，而在其它地方，它则是连接“节度使”这一头衔出现的。那么，显而易见，ཤ་ཅུའི་དབང་པོ་/དབངས་པོ་即指沙州的头领。另外一方面，我们几乎不敢断定 ཤ་ཅུའི་དབང་/དབངས་པོ་是“沙州刺史”这一头衔的对应词，因为在伯希和藏文写卷 P・T・1120 背面 2 行中，署信人

头衔的全称是“沙州 དཔངས་པོ་曹尚书”，而此又与 920 年 6 月 4 日的三份写卷跋记中的“府主尚书曹公”的称谓相吻合。[50]这使我认为，归义军时期的藏文 དཔང་པོ་与其说是汉文“刺史”的对应词，毋宁说它是“府主”的对应词更贴切一些。

关于归义军时期 དཔང་པོ་一词的使用的第三则材料，出自于在我看来是公元 10 世纪中叶、或确切而言是 10 世纪中后时期的伯希和藏文写卷 P・T・1189 书函背面。[51]在书函背面，དཔང་པོ་也是以署信人的头衔出现的：སྲུག་ཙའི་དཔང་པོ་སི་ཏོ་[52] སྲུག་ཙུ་（＝suzhou 肃州，MC siuk－tsiau[53]），སི་ཏོ་（＝situ 司徒，MC si－d'uo[54]）[55]，即“肃州 དཔང་པོ་司徒。”这一头衔又使我们联想到写卷上可以辨读的印文：“肃州之印”。[56]这些迹象同样暗示出署信人是肃州的首领，这同我们根据伯希和藏文写卷 P・T・1120 背面和 P・T・984 第二份正面中所得出的结论是一致的。

5. 上述研究结果可以综述如下：

(1)8 至 9 世纪中部西藏的藏文碑铭表明，དཔང་པོ་的词根 དཔང་字在古代西藏行政机构和法律术语学中既可以当动词使用，也可以当名词使用，它有以下几种意思：

(a)“（朝臣和另外一些高级官员的）权力；政府；拥有权力；统治”。它与运用于对君王表示敬畏的词语 མངའ“统治（名词）：去统治（动词）”相对照。

(b)“（大善知识者的）精神，宗教权力”

(c)“拥有（土地和民众）：拥有（动词）”。

(2)在 8 至 10 世纪吐蕃帝国和归义军时期的写卷中，以及在藏文本中保存至今记述西藏历史的于阗文著作段落中，དཔང་པོ་一词不具有“职权”的复合含义，甚至鲜有“所有人，（土

地和民众的)拥有者"之意,而是专指政府职权:

(a)8 世纪末、9 世纪初叶,吐蕃帝国中的 དབང་པོ་一词,至少是较高职位的 དབང་པོ་,是指行省和占领区的首领。并且,它高于 ཁྲོམ་即"行军衙"的首领,即比藏语中的 དམག་དཔོན་(དཔོན་)和汉文中的"节度使"高。

(b)在归义军时代的曹氏家族统治时期,དབང་པོ་这一头衔是指诸州的首领。在沙州,它指河西节度使,亦即归义军(别名:河西)节度使本身,而在其它诸州,节度使的下级职官填补了这一位置。总而言之,དབང་པོ་不仅仅是"刺史"头衔的对应词,而且更是"府主"一词的对应词。[57]

结论,དབང་པོ་一词作为职官头衔的最佳译法似乎是"地方长官",这同吐蕃帝国和归义军时期这一词汇的词源意义和它的用法完全吻合[58]。

注　　释

①乌瑞,1981 年,82—83 页及 12、6 和 12 页。

②参照黎吉生译文,第 49 页;李和柯蔚南,第 278 页。

③北面第 7 至 9 行。参照黎吉生译文,第 129 页;李和柯蔚南,第 117 页。

④关于 རིང་ལུགས་作为行政机构术语作"特使、钦差大员"解,和作为宗教术语作"(教义)传播者"解,参照杜齐,1958 年著作,第 56 页和注 2;毕达克 1967 年著作第 276—277 页和 276 页注 8—9=毕达克著作 1988 年再版第 295—296 页和注 220—221;黎吉生著作第 53 页注 12;李和柯蔚南著作第 290 页注释;第 313 页注释。同时参照下文第 425 页。

⑤参照李和柯蔚南著作译文第 327 页,黎吉生著作第 79

页中有关这段文字的译文不全。

⑥背面第50至55行。参照黎吉生译文,第23页;李和柯蔚南著作第172页。

⑦第35至39行。参照黎吉生译文,第99页和101页;李和柯蔚南著作,第309页。

⑧第31至33行。参照黎吉生译文,第59页;李和柯蔚南著作第293页。

⑨《贤者喜宴》,洛札版,ཇ卷摹本第109页背面第4、5至6、7行;第110页正面第1行。罗开什·钱德拉摹本第55页,第2至3行。杜齐编辑,1950年,第97页,第12至13、17、20、24行。参照杜齐译文,1950年著作第46页,第15至16、21、25、30行。在较后处将དཔང་པོ་一词译为"千夫长"。将དཔང་པོ་对译为古藏语中的"千夫长"是没有道理的,众所周知,"千夫长"是སྟོང་པོན་(དཔོན་)的对应词。千夫长这一职官较之于较高职位的将军职位更低一些。

⑩关于这一解释,参见小川一乘著作,第139至140页。

⑪《贤者喜宴》,ཇ卷,第229页背面第7行;130页正面第1至3行、6行。罗开什·钱德拉摹本,第65页第2至4行。杜齐编辑本,1950年,第103页,第3、5、8至11、14、23、29至30行。参照杜齐译文,1950年,第54页,第14、17至23,27行;第55页第6、13至14行。在此,再次将དཔང་པོ་译为"千夫长"。

⑫乌瑞,1980年著作,第310—312页。

⑬伯希和藏文写卷P·T·16+印度事务部写卷I·O·751(Ch.9137),影印件34页正面第3—4行;35页正面第1和3行。麦克唐纳和今枝由郎复印件图版13,只编辑了结尾

PDG

部分;托马斯,1951年著作,第92页,第15—16行和24行。

⑭关于结尾部分,参照托马斯译文,1951年本,第99页第6至7行。

⑮北京版,མདོ་འགྲེལ་(疏论)部分。ང་卷,影印本第442页正面第2行—468页正面第8行。TTP影印本卷129,第5699号经文,第5函,第309页,第3函。

⑯埃默瑞克著作第1至77页和第93至160页索引及词汇表。

⑰乌瑞,1979年著作,第288页。

⑱托马斯,1935年著作,第73至76、89、93页。

⑲托马斯,1935年著作,第89至136页。

⑳印度事务部写卷I・O・597(Ch.087)、I・O・598(Ch・913)和I・O・601,2(Ch・73VⅡ3),复印件第3页背面第9行—第6页背面;参见拉・维利・波森,1962年著作第183,185页。译文根据I・O・597和598号写卷及纳塘版《甘珠尔》等译;托马斯,1935年著作,第77—87页;参照73页和注释1。

㉑伯希和汉文写卷伯字2139号,《大正藏》卷51,第2090号经文,第996页正面—997页背面。参照《目录一》,第91页。我未能直接接触到P・伯希和和羽田亨:《敦煌遗书》系列丛书第2号,京都,1926年著作中的复印件。

㉒R・A・石泰安,1983年著作,第277页。

㉓埃默瑞克编辑本,第58页。参照TTP影印本,卷129,5699号经文,307页,第5函,第1—2行。参照托马斯译文,1935年本,第125页;埃默瑞克著作,第59页。

㉔TTP卷129,5699号经文,第300页,第3函,第7—8

行。我未能直接看到这一著作的敦煌本。参照托马斯，1938年著作，第82页。

㉕据汉文地理志残片斯坦因367号(Ch.917号)写卷19—20行，萨毗城位于carxliq亦即石城镇东南480里，大约220公里处同名的湖译边缘。这里群山峻峭，沟谷狭窄。参见伯希和，1916年译文，第122页；吉莱斯，1932年著作，第830页和图四复印件；同时参见吉莱斯，1957年著作，第234页，第7140号写卷。萨毗湖在ONC G—8地图上是东经89°36′和北纬38°36′的未名湖或东经90°，北纬38°36′的列巴众星湖(Lieh—pa—ch'u—mang)；在赫定地图NJ45和46上则为东经89°27′，北纬38°36′的雪科湖(shor köl)，东经89°40′，北纬38°33′的卡拉科湖(kala rköl)，或东经90°2′、北纬38°26′的乌曾雪科湖(Uzun shorköl)。列巴众星湖，别名Uzun shor köl，所指很可能即此，正如战略上其所处与米兰石城镇、吐蕃和塔什干盆地道路相连的显要位置一样。在此感谢海尔加·于伯赫帮助提供赫定的地图资料。

㉖《大正藏》卷51，第2090号经文，第996C10至12页。

㉗聪果尔著作，第687+GSR．第566/u号。

㉘乌瑞，1980年著作，第312页。

㉙在A·斯坦因1910年撰写的一篇文章中，将米兰文书中的小罗布看作是石城镇，而将米兰本身看作是大罗布。A·H·弗兰克和F·W·托马斯采用了这一观点。参见弗兰克，1914年著作第45页；1921年著作，第162页；托马斯，1951年著作，第136页。然而，斯坦因本人很快又认为(从他从弗兰克氏手中得到的精确材料来看)，米兰即是小罗布，而大罗布可能是指石城镇。参见A·斯坦因著作，卷一，第322，468—

469页，和弗兰克，1921年著作，1462页和注4中的文字。正如丁·汉密尔顿所证实，这些鉴别同斯坦因367号汉文地理残片(Ch.917)和斯达埃尔—霍尔施泰因于阗旅行路线完全吻合。参见汉密尔顿，1977年著作，第351—358页。

㉚参照上注⑧。

㉛摹本，托马斯，1955年著，图八，残片1，参照编辑本，托马斯，1951年著，第139页。

㉜托马斯1951年著作第139页第24至29行的译文站不住脚。

㉝通过乌瑞校正过来的。

㉞托马斯编辑，1951年本，第124页。

㉟摹本，托马斯，1955年，图版九，残片2，参照托马斯1951年编辑著作，第51页。

㊱在吐蕃统治时期的写卷中，དབོང་པོ་一词也散见于印度事务部所藏敦煌写卷收集品56卷，73至74页背面第22行(托马斯1951年编辑，第74页)中。——遗憾的是，我未能够弄清楚。

㊲乌瑞，1981年著作，第86页，§§ⅡB1C和2，及下注㊿。

㊳第2行。引自缩微胶片，参照乌瑞，1981年著作第82页和16页；1988年著作第518页。

㊴GSR，第16/a+c+1086/a+c。

㊵GSR，第1053/a+c。

㊶GSR，第725/a+c+45/t—v，参照乌瑞，1988年著作，第518页注20。

㊷乌瑞，1988年著作，第519页和注25—30。

㊸1—2 行引自缩微胶片。参照乌瑞，1981 年著作第 82 和 12 页；1988 年著作第 518 页和注 9—14。

㊹GSR，第 399/e—f+801/a+9 75/n。

㊺GSR，第 1/g—h+594/a—e。

㊻GSR，第 823/a—e+1173/a—f。此即指中书令尊称的简称。参照汉密尔顿，1955 年著作，第 71 页注 1。

㊼ JWDS，汉文，138，2b—3a 页；伯希和藏文写卷 P. T. 2968、3379、3576、3975 和 4638 中有关印文；斯坦因图版九。参见吉莱斯，1943 年著作，149—150 页；汉密尔顿，1955 年著作，第 51 页；吉莱斯，1957 年著作，279 页第 8087 号；陈祚龙著作，第 9 页第 16 号；埃利亚斯贝尔格著作，32，37—38 页。

㊽JWDS，汉文，32，第 2 页正面。参照汉密尔顿，1955 年著作，第 51 页，注 2，埃利亚斯贝尔格著作 37 页注 34。（同 JWDS 汉文，138，第 2b 至 3a 页中上引任命曹义金为节度使和观察使作一对照）。

㊾GFYG，汉文，972，卷七，11423b 页；WDSJ，汉文，74，12a 页。参照汉密尔顿，1955 年著作 53 页注释；第 54 页注释和第 79 页注 1。

㊿伯希和汉文写卷伯字 2312 号和斯坦因 3691 号、第 4240 号。参见吉莱斯，1940 年著作，第 325—326 页；普力布兰克著作，第 95 页和注释 4；吉莱斯，1957 年著作，第 138—139 页，141 页第 4696 和 4774 号写卷；《附录 1》，第 194—195 页；埃利亚斯贝尔格著作，第 41 页注释 51；乌瑞，1981 年著作，第 86 页和 B1c。值得注意的是，斯坦因第 6255 号 920 年 7 月 14 日写卷上书有“太保曹公”的记载，参见普力布兰克著作，第

95页和注释3;吉莱斯,1957年著作,第142页第4817号写卷;埃利亚斯贝尔格著作,第41页注释51。

㊿我引证这一时间的初衷是,这封书函中同时提到了位于肃州境内的鞑靼人(TaTars),即ད་ཐར་。与此同时,汉文史书中在958年首次提到了这一部落。参见乌瑞,1981年著作,第87页和ⅡC。然而,这一观点不可能成立,因为敦煌大量出土的于阗文写卷中,TaTars作ttattara的形式出现了无数次,而根据近来的编年考证,它的时间似乎应为870—880年间。参见汉密尔顿,1984年著作,第49—53页,特别参见第53页。尽管如此,我仍然坚持认为伯希和藏文写卷P.T.1189号背面的时间应为十世纪中叶或十世纪中后期,因为书函亲署者的头衔正如书函内容所表明,它是河西节度的下级,换言之,即是归义军节度使下面的司徒。在十世纪三十年代末和十世纪四十年代初,仍然使用节度使头衔,而从974年开始,则有资料表明,只使用瓜州防御史头衔。

参照汉密尔顿,1955年著作,第56页注释;第126页注1;乌瑞,1981年著作,86—87页,和ⅡB1f和2。

㊿第2行,摹本,斯帕妮安和今枝著作,图版477。

㊿GSR,第1028/a+b+1086/a—c。

㊿GSR,第972/a—e+62/e—f。

㊿参照,乌瑞,1981年著作,83页和112页译文。

㊿斯帕妮安和今枝著作,第19页;同时参照摹本图版477。

㊿但同时仍然不能排除དབང་པོ་意指诸如防御使和团练使头衔的或然性。团练使犹如统辖一州所有军队司令官的刺史。这一头衔常见于节度使和归义军地方官员系统之中。参

照 D·罗杜尔斯著作，第 671—672 页和注释；673 页和注 1；714 页注 2；715 页注 2；特别是 680 页注 1 和 712 页。

㊿当我在乌瑞 1988 年著作第 518 页中翻译伯希和藏文写卷 P.T.1120 写卷背面和 P.T.984 写卷第二份书函抬头格式时，即期望将 དབང་པོ་ 译作“地方官”。值得提及的是，将此吐蕃法律和行政机构术语 དབང་པོ་ 译为“地方长官”想法的产生，受益于 R·A·石泰安教授的启示。在他的两封书信中，他讨论了《八协》一书中的一个段落。毋庸置疑，这一段文字是以八世纪中叶的材料为依据而著成的。据此，吐蕃使往唐朝的使节是 ཁྲམ་（变体：བང་）སངས་དབང་པོ་（特使 དབང་པོ་/密使 དབང་པོ་—— 译注）。参见写卷，黎吉生编辑，R·A·石泰安，1961 年著作，第 5 页，第 11—12 行。同时参照第 6 页第 8 行。“我不知道”，石泰安教授写道，“它有何所指，但肯定是指一个地区的‘州长’或‘地方长官’。”然而，石泰安教授认为 དབང་པོ་ 一词并非是意指“州长”或“地方长官”的术语，而是汉文尊称的一种翻译。

译自 1990 年《东方学研究》第四卷。特别值得提及的是，文中的法、德文部分承蒙学兄褚俊杰的帮助，才得以使该文译毕于此。

《娘日宗教源流》中有关杀死魔牦牛和发现盐巴的叙事文研究

〔德〕邦隆 著　张岩 译

《娘日宗教源流》所包含的历史事件发生在囊日论赞王(gnam—ri slong —mtshan 后期文献作 gnam—ri srong—btsan)统治期间。这些事件反映了雅隆王朝的领土扩张和西藏王朝的形成。阿保(ngas—po)地方的统治辛保杰(Zin—po—rje)被降服，根据囊日论赞王的命令，以其邻地之名并入吐蕃王室而改称彭域(vphan—yul)。此外，囊日论赞的大臣穷保彭塞苏载(khyung—po spung—sad zu—tse)先期征服藏蕃、并处死不忠的门翁保(Ṁong sngon—po)[①]。在其子松赞干布还非常年幼时，囊日论赞王就被人下毒致死。

后来的藏文史籍叙述囊日松赞执政时期的历史事件是各不相同的。我们注意到，一些列举众王臣的史书保留了辛保杰叙事诗的痕迹，如《贤者喜宴》[②]和《汉藏史集》。然而，必须提到的是这两部史书提供了大量额外的资料。在《贤者喜宴》中此段写道：[③]

> 其子为囊日松赞王(注：此为王后冬宗卓嘎〈stong—btsun vbro—dkar〉所生，其臣为巴襄协〈dbas—snang—bzher〉、次邦那乃色〈Tshe—spong

PDG

na－gnag－ser〉、娘宗古〈Nyang rtsong－dgu〉和农潘阿松〈gnon－vphan－lnga－sum〉。王从汉地引入历算、医药和疗法，降服边地汉人和朱古(Dru－gu)(注：在攻下汉人堡宅新年庆祝之时，他堆起大堆新鲜羊腿〈肉〉，然后爬上其顶。据说他将引信系在土拨鼠的脖子上从而点燃汉人田园)。如此，他成了著名的藏地大救主(注：他用掺有红母牛乳的胶泥建造了称作止匝奔杜〈khri－brtsigs vbum－gdugs〉的堡宅)。收服穆代隆巴(dmus－te long－pa)之后，他在查松登玛湖畔(brag－gsum deng－ma)找到了一匹无所不知的(梵文 asvajaaneya)朵巴(mdo－ba)马。它成了国王的坐骑。两位武士，一位叫章噶沃(sbrang dgav－bo)，一位叫穆彭仁(rmu dpung－ring)作他的仆从，杀死了北方的疯狂野牦牛塔嘎如仁(Thal－kavru－ring)，王将牦牛肉系在马鞍上。当牦牛肉坠鞍落地，沾上了盐味，王知道这是兰(lan)盐。据说这是从北方找到盐的开始，随后四方形墓地开始建造……

《汉藏史集》[4]所记录的囊日松赞与《贤者喜宴》第一部分所记述的内容非常相似。因此，我们在这段叙事文第二部分的细节中所能看到的材料足以说明两份史料之间的差异：

此王收服穆代隆巴后，在查松登玛湖畔骑着无所不晓的马。收服两名武士，一位是章噶沃，一位是穆彭羌仁保(rmu spun rgyang－ring－po)，王杀死了魔牦牛塔嘎如仁、野牦牛那累奔散(Na－le bong－zan)。在北方建托巴(thod－pa)堡宅。在返回途

中，当系在马鞍上的牦牛肉坠地时他发现了兰盐。彼时藏地只知达布盐(Dtab)，兰盐之名尚不存。从那时以后，盐从北方输入。藏地兰盐税比照青稞是一比六。

一些其它的历史文献，有些时间早于《贤者喜宴》或《汉藏史集》，但这方面记载极少，如《德乌教法史》[5]：

此王时，边地之汉人，朱古与霍尔皆被征服，在藏地设止载奔杜法(khri—rtse vbum—gdugs)。

《西藏王统记》[6]记：

此王之时，从汉地传入医药和历算。王降服汉人和朱古。他在北方发现了盐，建造叫做止载奔杜的堡宅。

《王者遗教》[7]记：

王降服汉人和朱古。杀死魔牦牛之后，王发现了兰盐。

《拉达克王统记》[8]载：

王在北方发现了盐，建堡宅止载奔杜。

《五世达赖编年史(即西藏王臣记)》记：[9]

囊日松赞执政期间，由汉地传入医药和历算。王用掺有红母牛乳的胶泥建成叫作止载奔杜的宫殿。王在查松登玛湖畔找到了能知晓一切的朵瓦(mdo—wa)马，并以之为坐骑。王杀死了叫做塔嘎如仁的野牦牛，当系在马鞍上的牦牛肉掉到地上时，他发现了兰盐。

许多此类史书都记述了囊日松赞修筑堡宅，杀死野牦牛或者是发现兰盐或者至少提到了其中的一项事迹。杀死魔牦牛和发现盐的叙事文出典还不为人所知，然而，在《娘日宗教源流》中，竟有大量的和比较详细的这段叙事文的变体。这一

母题的叙事文收录在能够见到的《娘日宗教源流》三种手稿版本中[10]，此外，在娘日地方《祖孙三法王传记》[11]中也有收录。这里必须强调的是，《娘日宗教源流》并没有指明一条通向囊日松赞统治期的方便之门，仅仅是在松赞干布的故事中嵌入了杀死魔牦牛和发现盐的叙事文。

叙事文翻译[12]

彼时，先王翁拉盖巴(yab rgyal－po sngon－la－dges－pa)[13]于北方岗拉绒(Gang－la－rong)建宫殿。王于翁之了望阁[14]，一日晨间在谷地边缘察觉些许黑物生出，有如梨大；二日晨间生出物如乌鸦；三日晨间(生出物如山羊大)，四日晨间生出物如牦牛大(C：vbring－mo，正确 vbri－mo＝母牦牛)，此牦牛在第五日晚生出牛犊。(虽然患上了狗的疱疹，而且此狗杀了它的母亲)这个(牛犊)还说自己属于狗类[15]。及长，此牛犊成了野牦牛那累奔散。它杀死了碰到的一切东西，无论是马、人还是狗。因此，它被称作魔牦牛塔登如仁。要杀此牛，必须要有一匹知晓一切的马。穆代隆巴于工布遮那(kong－po Bre－sna)找到了此马恰玛秀如(Bya－ma zhu－ru)。他用稻苗(米酒)和(糖)水[16]喂养此马，并来到北方的岗拉绒(Gang－la－rong)。(此王？)骑马追赶(逃逸的)牦牛。入夜，王进入一湖岛。当其勒马稍息时，野牦牛扑向他。[17]穷保普塘松载(khyung－po spu－thang gzungs－rtse 即 khyung－po spu－na zung－tse)急步往前，抓住马匹使之行向乍日(rdza－ra)[18]方向，并给王羚羊肉[19]。此后，(王说：)“请杀此魔牦牛！”(穷保普塘松载答道：)“我要召集我的朋友”，然后离去带来一人，名唤穆彭坚仁保(rmu dpung－rgyan rin－po 拼写有变

动)，展示其强壮之人形。当(王)问其时："你能杀此魔牦牛吗？"(壮士答道：)"是的，我能。"他收集圆石随身携带。(用此石)击灰褐色魔牦牛的一只角，此角落地。壮士将此角抛入水中而致水沸腾。在他将另一只角抛向草滩时，草滩燃烧，烟雾升腾。他用这些石块杀死了野牦牛。牦牛角用来建牦牛角堡宅。在彭日(vphan－ri)就有一座称作雅托卡(g·yag－thod－vkhar"牦牛头骨堡宅")的堡宅[20]。(此王)将(牦牛)肉系于马鞍，后因肉坠地，王将肉装入一袋囊中，用马肚带皮绳系口。[21]王问穆彭坚仁保(拼法有变动)："骑马行走要多长时间才能返回(蕃地)？穆彭坚仁保答道："您将在半月之内到达。"王问："骑马小跑(需要多长时间？)"答道："您将在七日之内到达。"又问："骑马奔驰(需要多长时间)？"答道："您将在今夜到达。"(穆彭坚仁保)敛起衣衫大襟以"嘎、嘎"(gam－gam)之步，比照马匹的速度走开去[22]。此后，他说："噢，伟大的王，从那边冰川的脚下，您将要看见宫殿，去那儿吧！"然后穆彭坚仁保返回了北方(再也没回来)。在冰川脚下，坐骑绊了一跤[23]。当王用鞭子抽打马头时，马长嘶一声。因王用铁链将马拴于铁桩之上，马不得脱，于是死去。王失去了马很悲伤。在一湖畔王吃了一些(干)肉，当他把先前掉到地上的肉送到嘴里时，发现味道非常咸。就这样他发现了盐。这片湖就是国王的命湖(bla－mtsho)。消受了如此之多的干肉使他非常渴，就喝了很多的冷水，生病逝去了。人们(为其)建了墓地古日索保卡(vgu－ri sog－por vkhar 拼法有变化)。

这段叙事文内容相当简短凝练，理解起来很困难。此外，这段文字第一句所涉及的人名还是一个特殊的难题。这大概是由于叙事文错入了松赞干布生平传说故事的缘故。因此主

题的变化和叙事文的人名必须明确地指出来。[24]

杀死魔牦牛的叙事文给人的第一印象是此文更多地涉及的是神话而不是历史。在术语专名和主题方面展示了涉及一些古代的西藏起源传说和仪式惯例的共性。

这段叙事文强调一匹特殊的马是杀死魔牦牛的先决条件。这让人想起在一则古代西藏起源传说中描述的野牦牛和马之间的矛盾，[25]石泰安比较大篇幅对此做了精辟分析。[26]根据这份传说，分给野牦牛的领地是在北方。为了找寻食物，马儿跑到了牦牛的领地而被牦牛所杀。马儿的弟弟跑到人类那里联合人类报仇。再做分析可发现这些与叙事文对应的传说所展示的另一共性是：无论是人还是马都有一个不幸的结局[27]。在这段叙事文中，马死的环境在文献中不十分清楚。国王的死记述在发现盐的另一段叙事文中，这段文字加在杀死野牦牛的叙事文的后面。下面我将对这一母题加以追溯。

穆(rmu)的出现及其所起的重要作用，首先是提供了马匹，此后，当王要杀死野牦牛的企图失败时，穆提供了凿实的计谋。这些描述在仪式轨范中可以碰到，拉露小姐(M. Lalou)也做了研究。

此外，一些古代西藏传说名称和术语也保留在这段叙事文中，穆代隆巴之名看起来像穆隆(dmu－long/lon)之名的展开形式，后者是古代西藏邦国当秀(ltam－shul)的苯教名称。[28]据藏文史籍所言，穆代隆巴曾是囊日松赞的父亲达布聂赛(stag－bu gnya－gzigs)的姓氏名称[29]。马匹称作恰玛秀如，秀如 zhu－ru 或 bzhur 在古代藏文文献中经常提及。穆地的马即被称作穆达秀秀(dmu－rta zhu－zhur"穆马秀秀儿")。[30]另一份文献将穆马作"shobo bzhur por byung na，rta dmuvi

rta ste,(9 行)sngon po la zhur po byung na,rta dmuvi rta ste”。拉露小姐将 zhu,bzhur 理解为斑点。然而,这可能也指一种火焰。据说恰玛秀如被稻芽和糖水养大。这似乎是一个与古代西藏起源传说有文字对应的论据。[31]事实上,此马称作“无所不晓(cang－shes),是梵文 āsvajaneya 的藏文翻译形式。“转轮胜王(cakravartin)统治者之马”无疑表明这段叙事文经过了佛教徒的删改。保留在上面提过的一些史籍中的原始词是“朵巴”(mdo ba)。

除了与古代西藏传说的对应外,叙事文提供了国王囊日松赞大臣的名字:略有不同拼法的穷保普塘松载(khyung－po spu－thang gzungs－tse)。[32]这种现象如何解释呢?这一名称是简单地混入叙事文,或者这段叙事也能从政治角度加以解释?

如果考虑到西藏人喜欢政治寓言的情况,杀死魔牦牛的叙事文会有一个政治背景。魔牦牛就是喻示敌人的寓言。[33]在古代西藏编年史中,王妃赛玛嘎(sad－ma kar)用猎杀牦牛的讽喻手法邀请松赞干布攻打象雄[34]。因为此王[35]观察到野牦牛迅速长大,这可能预示着敌人要威胁北方的边境。虽然此王的第一次企图失败了,但他由于穷保普塘松载及其朋友的帮助而获得成功。《娘日宗教源流》中所记国王由于食用太多咸肉、饮用太多冷水所致的疾病甚至可能意味他可能被监禁。所以,附着于杀死魔牦牛的叙事文中的发现盐的叙事文将是有其意味的。

在发现盐的叙事文中,指盐的普通词汇 tshva 有一前置词的 lan。lan－tshva 也是指盐的普通词汇[36],但它的来源及其特定含义仍不得而知。然而有趣的是在《德乌教法史》[37]中列

举了不同地区、不同货物的五种贸易方式：汉地：bye/byivu(?)；朱古绿松石；吐谷浑(A－zha)：刀箭，光(?)；丹玛(ldan－ma)：丝；兰地(glan)：盐。从glan一词来看，glan是一个藏地进口盐的地方。然而，一个地名glan现在还不知其义，但是在晚期的藏文历史文献中有许多以glan/klan开头的人名。在《德乌教法史》的增广本中，[39]除上述五地外还有西藏四方贸易地方的记载可作参考。从书中列出的我们可以发现："北方，穷保普当(khyung－po spu－stangs)开辟并控制了盐和"角"(mjo)的贸易"。藏族历史学家习惯于将某种"发现"或某种成就和进步与历史上的大臣名字联系在一起，是显而易见的。严格说来这类联系根本不曾有过。毫无疑问，盐的"发现"多被认为是"得到贸易或贸易税"或"取得贸易或贸易税的控制权"。虽然兰盐的确切含义还不得而知，但可以推断它来自北方。西藏的北部，羌塘一带有丰富的盐湖。但最早只是在囊日松赞的父亲聂布聂赛的时代，这片北方地区才进入居于雅隆的君王们的势力范围。因此，在囊日松赞统治时将领地扩张至北方，雅隆王朝控制盐贸易的可能性就不能排除。

根据历史文献，我撷取了涉及囊日松赞的叙事文。然而必须强调的是，与其它的史籍相反，在《娘日宗教源流》中囊日松赞的名字没有出现。无疑，暗指囊日松赞也是娘日的意图。从杀死魔牦牛和发现盐的叙事文插入正文的位置可以清楚地看到这一点。在《娘日宗教源流》中插入了松赞干布的传记故事。插入点是在松赞干布出生后不久要闭关十二年，此后他记起他曾答应菩萨要驯服黑头藏人之时。因此，松赞干布要他的父母安排法座，在他到来之时从他的身体内射出的光线投向法座。这一情景用金粉壁画绘在昌珠寺松赞干布殿壁。随后，书

中继续描述为松赞干布登基而举行的盛大庆典。

在《祖孙三法王传记》中我们发现插入部分略为靠前，是在松赞干布闭关的时候。在插入叙事文结束后，本文继续描述回忆起菩萨嘱托的松赞干布，认为父王已逝，正是他登基的大好时机，等等。情节就像《娘日宗教源流》那样继续了。

插入段落的语言与风格与上下文是极不相同的。毫无疑问，《娘日宗教源流》是从我们仍不得而知的一份文献中引用的。许多历史学家以这种或那种方式提到这段叙事文。然而，这一切来源于这份杀死魔牦牛和发现盐的详细版本的叙事文，也来源于收录此段叙事文的《娘日宗教源流》和《祖孙三法王传记》，它所涉及的西藏佛教传入之前的民间宗教内容也逐渐变得得明显了。

注　释

①《娘日宗教源流》这部分内容的详细分析参见麦克唐娜《敦煌藏文写卷 PT1286，1287，1038，1047，1290 分析》。

②比较乌瑞《〈贤者喜宴〉中的古代编年史叙事文痕迹》。

③部分已由乌瑞翻译，见前引文，另见哈尔《雅隆王朝》。

④贡桑托杰和玛尼多杰编(kunsang Thopgyel and Mani Dorji)二卷，粗朴版卷一99a4—100a3。下面我只列出 99b5 至 100a3 的译文。

⑤却尊编《德乌教法史》，拉萨 1987 年，P108，1.5—6。

⑥库兹聂佐夫(B.I. Kuznetsov)编，莱顿 1966 年，P52，6—8。

⑦收在《五部遗教》中，甘丹彭措林版编，收入 śata—Piṭaka—Series 307，新德里，1982，20a4。

⑧弗兰克(A. H. Francke)编《印藏古物》,1926年,重印,新德里,1972年,卷二,P301,29。

⑨格桑伦珠编(kalsang Lhundup)Varanasi 1967年,P23,1,14—20。

⑩R. O. Meisezahl 编 Monumenta Tibetica Historica,1—3,1985年,179b5—181b1,Table 122. 1. 5—122. 3. 1(下面文献的转写即基于这个手稿)。Rin chen gter mjod chen povi rgyab chos 收手搞 A 和 B,vol5—6,Paro,1979年,147b6—149a4 (A)and (B)96a3—97a2.

⑪《大宝伏藏·大送葬经》,卷七 Paro 1980年,27b6—29a4(C)。

⑫藏文原文转写及校勘附在这篇论文的末尾。

⑬Sngon la dges/dgyes/rga pa 是一个人名,抑或是一个动词我也不很清楚。

⑭或者?……翁氏在了望阁之时。

⑮ske/skye vbrel ba,"与脖颈相联","投靠某人"。

⑯我不知道这里的 phor 是什么意思,或许是误读。

⑰或者是逃逸的野牦牛。此段译文是基于 drung du 的解释。

⑱我不能确认 rdza ra 是否就是个地名,或从字面上解为"包着碎石",或许这里意思是"坚实大地"。

⑲除非这里还有隐藏在背后的含义,我认为 rgo 是 dgo 的误拼。或读 rgod"秃鹫"。

⑳这个句子似乎是注释文。

㉑sha—thag 即"肉绳"。

㉒Onom"以沉重的步伐"。

PDG

㉓我采用 tshe“脚踝”作为正确的拼法。然而，用马鞭抽打一匹绊倒的马是不平常的。因此，或许这里的意思是“翻蹄的马”或“为了跟上穆而歪了蹄子”。

㉔或许 yab 或 rgyal—po 是插入的。

㉕由托马斯《东北藏民间文学》第一次刊出。

㉖石泰安《有关仪轨的敦煌吐蕃文献》，载《拉露纪念文集》PP479—547，特别请看 PP485—490。

㉗比较石泰安前引文 P490n. 32491、493、521。

㉘比较拉露《吐蕃王统年表》。

㉙比较 E. Harrh 前引文。P51。

㉚比较拉露前引文 P194。

㉛比较托马斯前引书 P11，46 行。

㉜《娘日宗教源流》写作 khyung—po spung—sad zu—tse。

㉝比较石泰安前引文 P521。

㉞这一段由乌瑞翻译和注释，在《娘日宗教源流》里是王妃 Sad—ma kar 的歌。AOH XXV，1972 年，pp5—38。

㉟或有人称作 sngon 或 sngong—la—skyes（这可能是指《娘日宗教源流》中的 Mong sngong，他因不忠诚被 khyung—po spung—sad zu—tse 处死）。

㊱关于 lan—tshva 的早期参考资料在敦煌手卷中有所发现。如 PT1062，玛丽·布隆多女士发表。

㊲前引文 P113，3—4，增广本名是《德乌教法史》，恰白·次丹平措编。拉萨 1987 年，P273，13—14。

㊳前引书，P264，11。

译自《西藏研究》PP661—669。

西藏红黑护法神的历史与造像

〔法〕阿梅·海勒 著　张岩 译

红黑护法神最初是达赖喇嘛系统的两位主要护法神，此后又被认定为西藏地方政府甘丹颇章的保护神。其身色为红色和黑色，反映宗教仪式上的传统四分色法，即白色代表平和；黄色代表昌盛；红色代表勇武；黑色代表暴怒。[①]非常著名的女神班丹拉姆(Dpal－ldan Lha－mo“吉祥天女”)即被认为是黑色护法神，但红色护法神的确认至到 1986 年仍然是一个有待讨论的问题。[②]是选择习惯上被认为是白哈尔(Pehar)化身的多吉查丹(rdo－rje grags－ldan)，还是选择姊妹护法(Beg－tse)，仍是有分歧的，这两位护法神都被描绘成暴怒的红色武士。[③]我们对这两位护法神上迄五世达赖喇嘛圆寂期间(1682)的历史研究表明：确定红色护法神之争论部分有其历史根源，即早在二世达赖喇嘛时就已经将拉姆女神(Lha－mo)和姊妹护法指定为他个人驻锡寺却阔杰寺(chos vkhor rgyal)的保护神，其时，白哈尔仅仅被认定为桑耶寺的护法神。白哈尔/多吉查丹获得政治护法神、即噶厦乃穷宣谕神的正式位置是伴随着甘丹颇章作为政治实体(1642 年以后)出现而实现的[④]。为了确定拉姆女神如何与乃穷护法神联合与探求渗透至今的红黑护法神演变轨迹，我们在这里计划利用

PDG

一些额外的造像学和历史文献资料，与从当代藏族人那里获得的资料相结合进行分析。

造像确认

至到十八世纪时，红黑护法神还经常代表唐卡下方录名的主要保护神，但并不包含在格鲁巴的序列之内。一般来说，拉姆(即班丹拉姆)被描绘成骑着骡子的女神，而这位红色护法神和姊妹护法通常呈站相，脚踏两具尸体，但有时也可能见到骑马的姊妹护法。[5]。

1985年，达赖喇嘛赠给时轮金刚开光仪式的一幅现代唐卡是典型的红护法神造像。确认如下："除了时轮金刚禅定主神之外，上方有释迦牟尼像，两边是十四世达赖喇嘛和法王达瓦桑布(chos－rgyal zla－ba bsang－po)，下方是两位护法神，乃穷却杰(gnas－chuag chos－rgyal)和班丹拉姆"[6]。乃穷却杰的造像与伏藏师戴达岭巴(Gter－bdag gling－pa 1646—1714)所创未标明同期的仪式中首次证实的多吉查丹造像相呼应，描绘成身穿铠甲、戴缚有旗帜的头盔、手持矛和绳套的站立着的红色武士[7]。但也有例外，在另外一些图像例证中，绳套缠在此神充分展开的左臂上。[8]大部分的造像是手持绳套靠在胸前，如图一。

红黑护法神也可能出现在唐卡的上部，如图版二，拉姆和姊妹护法左右伴随莲花生大师出现在上方，而白哈尔伴神和他的大臣(帝释，中央意之王)出现在下方。[9]在图三及四的细节中，姊妹护法的早期造像是作为拉姆的助手。[10]姊妹护法造像直接呼应的仪轨，是二世达赖喇嘛(1475—1542)基于早期

文献制定的：[11]姊妹护法是全身铠甲的三眼红色武士，右手持剑，左手执心，肺置于胸前，左肩搭矛、弓和箭，脚踏两具尸体，他的助手执矛和绳套。姊妹护法也可以描绘成除了平常铠甲外，身着缚有旗帜的头盔；[12]他的剑有时有一个蝎子头形柄。

如果我们对这两类红色护法神的标志和形貌作细致的比较就会发现两者非常相似，或许对目前有关红黑护法神中红护法神的确认的争论有所补益。

当代的解释

至到今天，红黑护法神仍然具有非常重要的作用，我们可以推测涉及红护法神确认的争论因而变得非常的重要以致于十四世达赖喇嘛阁下于 1973 年就这一问题撰文讨论红黑护法神的历史和确认[13]。这篇文章将乃穷护法神和班丹拉姆作为红与黑护法神。达赖喇嘛解释说所有的藏传佛教各派都认定拉姆作为黑护法神，这在被追认为一世达赖喇嘛的更敦珠巴（1391—1474）时代就已是如此。达赖喇嘛进一步说，拉姆影响的表现还可从如下事例中看出，即从却阔杰寺附近的拉姆拉错湖出现的独特幻景，根据这幻景所示找出他本人就是十三世达赖喇嘛的转世灵童。

至于红色护法神，据解释乃穷却杰的根源最主要的是护法神白哈尔和他的化身，特别是“语之大臣”多吉查丹。依照涉及红黑护法神较早期仪轨文献、勾划出红黑护法神的历史，在公元八世纪莲花生首次任命白哈尔作为桑耶寺的护法神。在二世达赖喇嘛期间也与此神有关联，其时，其神名叫乃穷沃丹嘎保（Gnas－chung vod－ldan dkar－po）。在这位达赖喇嘛

执掌西藏地方政权之后，主要的护法神是拉姆和乃穷。达赖文章题签写有："至于(这篇文章)的最后一节，是我根据(拉姆)朵康达姆(lha－mo，Dod－khams bdag－mo)的意愿，多吉查丹所言(即通过乃穷宣谕神巫所说)与我，佛僧丹增嘉措(Bstan－vdzin rgya－mtsho)与水牛年(1973)一月初一所记，愿吉祥！"换句话说，是十四世达赖喇嘛在咨请了乃穷宣谕神巫后写的[14]。

于是在1973年红黑护法有了一个清楚的分类确证。现在这条解释是权威的分类，是作为乃穷宣谕神谕口述的护法神历史。然而，就我个人所做的访问来看，一些西藏高僧大德所说的有关护法神的分类及历史有不同的解释。

在我所咨询的权威中间，噶厦政府的孜本夏格巴(Tse-pon W. D. Shakabpa)，这位"政治历史学家"认为红黑护法神应该确认为姊妹护法和拉姆女神[15]。夏格巴先生是十三世达赖喇嘛灵童官方寻访团的秘书，曾访问拉姆拉错湖及其附近的白载拉错湖(Beg－tse bla－mtsho 即"姊妹护法魂湖")，搜寻发现十四世达赖喇嘛的征兆。夏格巴从历史的角度勾划了至到二世达赖圆寂后与三世达赖再生时红黑护法神的起源，"其时，二世达赖拜谒了莲花生的桑多班日园(Zangs－mdog－dpd ri)，在那儿他发现姊妹护法和拉姆始终跟随在他后边，所以，当他转世为三世达赖时，他就将此二神奉为红黑护法神。"三世达赖喇嘛的传说对这种说法做了进一步证实。在传记中可以找到两位护法神详细的造像描述，但只是早于三世达赖的出生，应该指出的是，这一段并没有提到神灵名称[16]。

此外，根据夏格巴先生所说，作为红黑护法神的姊妹护法

和拉姆在十八世纪藏族历史学家隆多喇嘛和勒隆协贝多吉(sle－lung bzhad－pavi rdo－rje)的著作中都有提及。检视其著作，虽然断代至二十世纪还没有特别提到红黑护法神的名称，但隆多喇嘛著作中有涤二世达赖喇嘛起姊妹护法神被认定为却阔杰寺和扎什伦布寺的护法神[17]，勒隆则写有姊妹护法神是西藏地方政府的主要护法神和政权保护神[18]。

有关红黑护法神的不同的说法，已被当代几名格鲁派的大师提及，他们认为姊妹护法或多吉查丹就是红护法[19]。内贝斯基·沃杰科维茨记述的一则口头传说认为多吉查丹就是姊妹护法的一个化身，麦克唐娜夫人征引乃穷活佛语将多吉查丹作为红黑护法神中的红色护法神，并认定他就是五世达赖喇嘛的出生神[20]。以上二种说法都很重要。在访问中达布仁波且认为姊妹护法无疑是最初的红护法神，但他强调在有些教派中，姊妹护法后来被多吉查丹所替换。达布仁波且自己还访问过白载拉错湖，他说二世达赖喇嘛在此湖碰见过姊妹护法[21]。达布仁波且进一步解释说，在十三世达赖喇嘛在世期间(1876—1933)在却阔杰寺发现两块魂石。一块刻有姊妹护法根本字母 kyee，另一块刻有拉姆的根本字母 bhyo。两块石块都被送到罗布林卡，作为这两位护法神持续警语的证据[22]。两面显然是二十世纪早期的旗子表明两根本字母 bhyo 和 kyee 带有确定的标志指拉姆和姊妹护法，并有明确的蝎头柄剑[23]。

此外，我们尊敬的同事，桑木丹·卡尔梅博士最近如此总结说：在五世达赖喇嘛在世期间，他的两位主要的护法神是班丹拉姆和姊妹护法。次后，红色护法神就变成了乃穷寺的白哈尔[24]。

历史文献

根据一世达赖喇嘛(1391—1474)传记，在他出生后，立即在他家的屋顶突然出现了一只乌鸦，这是四面大黑天神佑护的征兆[25]。在一世达赖发愿之后，至到他一生中有几次，拉姆，特别是以拉姆玛索玛[26](Lha－mo Dmag zor－ma)形式出现的拉姆女神出现在他的梦境中，就像四面大黑护法所做的那样[27]。由一世达赖弟子在1494所做的这份传记证实有两位主要的护法神，但都是黑色。

在十五世纪后期，拉姆和姊妹护法对二世达赖喇嘛来说都是重要的。检视二世达赖喇嘛全集，我们可以发现拉姆的主要历史仪轨与姊妹护法以平常相出现的三种仪轨。姊妹护法崇拜是单独的或是作为喜金刚(Hayagriva)的助手。这两位护法神只有一位是红色的雄性怒相神。在整个文集中，通过年纪分析，我们发现只有一处与称为桑耶寺护法神的白哈尔有关联。在二世达赖喇嘛全集中并没有特别针对白哈尔和他的化身五身王以及乃穷沃丹嘎保(vod－ldan－dkar－po)的仪轨[28]。

从编年史的角度出发，我们已经提到了五世达赖喇嘛在1646年撰写的三世达赖(1543—1588)传中描述红黑护法神类型的一个段落，有价值的是，在这部传记后半部的某些场合，拉姆被称作莲花生大师的仆从[29]，证实他保护却阔杰寺[30]。众教派都认定班丹拉姆是黑色护法神。

但是姊妹护法为什么是三世达赖喇嘛的红色护法神？要确定这一点我们必须回顾三世达赖的传记，查看姊妹护法和白哈尔是如何在传记中出现的。在1544年，一岁的索南嘉措

(bsod－nams rgya－mtsho)来到哲蚌寺乃穷殿，大护法神多吉沃丹嘎保告诉他说："噢，朋友，无论你去哪儿，我都会跟着你。"[31]在十四世达赖喇嘛的文章中当描述乃穷寺和白哈尔的历史时也使用了这一名称[32]。但是这位神灵的变体名称——多吉沃丹嘎保"具白光金刚"——是否表明他是一个白色的化身，诸如白哈尔自己的化身呢？在这位达赖喇嘛童年时的一些场合，姊妹护法已有一个明确的确认[33]。最重要的是，1555年，三世达赖喇嘛十二岁时，他做了很多梦，梦中有神灵出现[34]。在一则梦中，三世达赖喇嘛将姊妹护法认作自己的护法神。

在1555年以后，又在1558年乃穷宣谕神巫出现了，他声称自己是白哈尔的化身，是莲花生大师的代言护法。如此，虽然拉姆和白哈尔不能组成一对神灵，但在三世达赖喇嘛传记中都是被认定为莲花生大师的仆从。在详细描述白哈尔及其化身的文字里，没有这位红色武士[35]。1570年，三世达赖喇嘛在却阔杰寺供奉姊妹护法和拉姆作为主神。[36]特别指出的是这些造像反映了二世达赖喇嘛在却阔杰寺的活动。

三世达赖喇嘛传记中有一些段落表明红黑护法神的类型已经确定。拉姆的重要性是毋庸置疑的，姊妹护法是作为三世达赖喇嘛护法神的红护法神，然而还没有发现白哈尔化身的红护法神，姊妹护法和拉姆在却阔杰寺的结合也已清楚。此后，姊妹护法成了描述无名的红色护法神的模式或样板，其作用也如同红护法神，这一点也逐渐明显了。然而，还没有证据。

我们必须重新提到五世达赖喇嘛是三世达赖传记的作者这一事实，因此，在五世达赖喇嘛所撰写的其它著作中找寻红黑护法的踪迹是非常重要的。

根据五世达赖喇嘛贯穿其一生的普通传记，涉及拉姆和

姊妹护法的仪轨，有时与四面大黑护法相关联，并相继在却阔杰寺施行；[37]五世达赖喇嘛圆寂后，拉姆和姊妹护法被确认为负责葬仪的主要保护神。[38]五世达赖经常咨请充当白哈尔代言神的乃穷神巫。这位神巫的形貌如同白哈尔宣谕神，穿着红铠甲，戴着红头盔，持多种兵器。在五世达赖喇嘛1651年所作为一份仪轨文中进行了描绘[39]。然而在另一份大约作于1651年涉及白哈尔的仪轨文中，五世达赖喇嘛特别将白哈尔及其化身颂赞为姊妹护法的"化身"[40]。这等同于内贝斯基博士说西藏人将多吉查丹作为姊妹护法的化身[41]。值得指出的是，在五世达赖所做的非常详细的白哈尔仪轨中，多吉查丹是以穿僧袍、骑骆驼的形象出现的[42]。只是到了后来作为红色武士的多吉查丹才第一次在五世达赖喇嘛的学生戴代岭巴(Gter－bdag gling－pa，1649—1714)所作的仪轨文中得以描述[43]。在这个身形中，多吉查丹等同于乃穷护法神，被认为是达赖喇嘛的保护神。

五世达赖喇嘛的摄政、第司桑吉嘉措于1702年作六世达赖喇嘛早年生活的描述时写有：在六世达赖出生后不久，红色的多吉查丹，持绳套和矛，作为六世达赖的个人保护神出现了。但在十一岁时，六世达赖喇嘛看到了拉姆，此后又梦见了持剑和绳套，作为阳性护法神之主的姊妹护法。为了庆祝他到达拉萨，却阔杰寺特地举办了拉姆和姊妹护法的仪式。这种仪式在六世达赖一生中都有举办。[44]

我们知道，六世和七世达赖喇嘛的唐卡都有姊妹护法作为保护神[45]。确实，当1754年七世达赖喇嘛拜访却阔杰寺时，到了拉姆拉错湖和白载拉错湖[46]。在他一生中几乎每年都要在布达拉宫七世达赖喇嘛殿开始举行有拉姆玛索玛仪轨的新

年庆祝仪式。[47]布达拉宫有一幅特殊的拉姆玛索玛的唐卡，叫“拉姆讲话唐卡”(Lha－mo gsang－byon－masku)，是献给二世达赖的，受到特别的崇敬[48]。在祈愿大法会仪式中有一仪式，叫“朵洛”(gtor－bzlog)，即驱鬼禳灾仪式，要祈请拉姆和姊妹护法禳除来年的灾难[49]。此外，七世达赖喇嘛圆寂后，为了确保在代言神巫不能进入幻迷状态时仪式的成功，第穆摄政(De－mo Regent)写了一份仪轨文颂赞乃穷法王和多吉查丹[50]。在仪轨文中，摄政写道：“……至于达赖喇嘛的大保护神，自无从不晓的根敦嘉措(Dge－vdun－rgya－mtoio)时代起，就与承继不息的法统的保护有不断的联系……作为破敌战神[51]。”很清楚，在多吉查丹和二世达赖喇嘛之间相关联的传统大约在十八世纪中叶就有一个坚实的基础。有些时候，这种联系将二世达赖喇嘛与姊妹护法之间的联系比较得黯然失色。

生于后藏的八世达赖(1758—1804)，将李庆哈拉(Li－byin ha－ra)作为出生神[52]。在幼年时他从居于他出生地附近的班禅喇嘛那里获得了有关拉姆和姊妹护法的开示[53]。其时，战神沃丹嘎保是经常依附乃穷代言神巫的神灵；在祈愿大法会驱魔禳灾仪式上的一部分就是专为战神沃丹嘎保举行的仪式[54]。1778 年有一个月八世达赖喇嘛访问却阔杰寺，在那儿主要是尊奉拉姆玛索玛[55]。

九世达赖喇嘛是康区人(1806—1815)；他的出生地的神叫做穹拉顿玛巾(Khrung－lha mdung－ma－can)，这或许是梵天神的红色、怒相身形犀甲护法(Bse－khrab)的一个参照[56]。后来九世达赖喇嘛又将保护神认定为乃穷[57]。拉姆和乃穷最重要的一次幻象出现在 1810 年[58]。

PDG

出生在理塘的十世达赖喇嘛(1816—1837)在幼年时就看到了拉姆和以姊妹护法作为主要伴神的四面大黑护法的幻象、并将他们作为保护神和朋友。[59]犀甲护法的代言神巫宣称他负责佑护布达拉宫和这位达赖喇嘛至六岁[60]。有时,神巫也咨请布达拉宫的拉姆玛索玛的那幅独特的"能言唐卡"[61]。当十世达赖喇嘛拜访乃穷寺时,虽然是为祈请多吉查丹举行的降神仪式,但是出现的是战神沃丹嘎保[62]。在十世达赖圆寂的征兆中,拉萨城可以听见猫头鹰的嚎叫,这是与姊妹护法相关联的征兆。[63]

十一世达赖喇嘛(1838—1856)是康区格达地方(mgar－thar)人,他的个人保护神也是佑护这一地方的犀甲护法[64]。十一世达赖在世期间也曾咨请过乃穷宣谕神巫,十一世达赖喇嘛传撰著者将之写成"乃穷大护法神"[65]。在十一世达赖喇嘛访问却阔杰寺时曾提到拉姆和姊妹护法的舍利,因而此寺也被认作是"十一世达赖喇嘛的个人寺"。[66]

十二世达赖喇嘛(1856—1875)是却阔杰寺和桑耶寺不远的沃嘎(vol－dgav)地方人,他只所以被认定,部分原因是由于却阔杰寺的征兆[67]。这位达赖喇嘛在世期间也曾拜谒"拉姆能言唐卡。当他刚行进至布达拉宫脚下的"雪"(zhol)时,就被召到了姊妹护法和多吉查丹的座前[69]。值得注意的是,恰恰是在他 1864 年发愿之前咨请的拉姆能言唐卡[70]。此后,在拉萨的行程中,他通过"雪"门,祈请了拉姆和哲蚌寺的保护神多吉查杰玛(rdo－rje grags－rgyal ma),然后又祈请了姊妹护法和多吉查丹[71]。在乃穷寺战神沃丹嘎保经常附体于乃穷神巫[72]。在十二世达赖喇嘛拜访却阔杰寺时,他看见了清晰的拉姆显象[73]。回到拉萨后不久,十二世达赖喇嘛忽然病倒了,就

PDG

咨请了乃穷宣谕神巫。当达赖喇嘛圆寂时，乃穷神巫就出现在达赖喇嘛圆寂时的同一间屋内，他看到了带有众多无名武士伴神的怒相拉姆神的最后一次显象[74]。

根据十二世达赖喇嘛的传记，要分析拉姆拉错湖的幻景以寻找新的转世灵童[75]。十二世达赖一生都在却阔杰寺崇拜拉姆和姊妹护法[76]，而却阔杰寺也再次被认作是此辈达赖的个人寺。[77]在拉萨，作为战神沃丹嘎保和多吉查丹护法神宣谕神的乃穷神巫，也被召请来预言[78]。据我所知，红黑护法神名称的第一次出现是在十三世达赖喇嘛的传记中，在传记中红黑护法神的崇拜与李庆哈拉崇拜相联系[79]。十三世达赖喇嘛在世期间，红黑护法神在拉萨新年庆典中的角色我们前边已经描述过了，值得注意的是A·麦克唐娜·斯班尼夫人的一段论述[80]。

有一则重要的事实是红黑护法神的支架或前盖不能卷起使护法神形貌不被看到，或许这是由于围绕红黑护法神造像确认的引发的争论所致。当十三世达赖喇嘛制订西藏地方政府旗帜时，用旗帜上红色和黑色条纹来象征红黑护法神，但却没有给这两位护法神以特定的名称[81][82]。十三世达赖喇嘛还特地写了颂赞拉姆和作为白哈尔化身的多吉查丹的愿文，但在愿文中没有使用红黑护法神的名称。姊妹护法对十三世达赖喇嘛的重要性还表现在如下一件事：1904年，面对英军的入侵，当达赖喇嘛准备离开拉萨时，姊妹护法的一只猫头鹰的身形出现在布达拉宫的外面祈求达赖喇嘛不要离开拉萨[84]。作为十三世达赖喇嘛即将圆寂的征兆，乃穷寺附近连续两夜都能听见猫头鹰的嚎叫[85]。乃穷寺附近姊妹护法与这种独特征兆的出现很可能是对应了姊妹护法多吉查丹相关联的传统。

确实，正如十四世达赖喇嘛文中所指出的，多吉查丹就是这位达赖喇嘛阁下现时所选定的保护神[86]。多吉查丹作为姊妹护法的化身现在显然还不被更多的人所知。但是最近一份关于多吉查丹当代神巫的传记梗概中指出在乃穷寺这种传统为人所共知[87]。我们也注意到姊妹护法剑的摩羯柄，据我们所知，只有姊妹护法和拉姆有这种独特形式的剑[88]，莲花生大师的怒相身形持有摩羯。根据多吉查丹的这位代言神巫所说，在最早期的指明护法神类别的标志中，摩羯神秘地出现，而且“摩羯的外形与多吉查丹的标志很相似。”[89]这些特征反映多吉查丹将姊妹护法化身作他的仆从是很可能的。

对考察红黑护法神历史的情形作一总结，下面的事实是显而易见的，在二世达赖喇嘛的一生中，姊妹护法和拉姆作为却阔杰寺的主要保护神；此后的白哈尔是桑耶寺的保护神。三世达赖喇嘛将姊妹护法称作是个人保护神，乃穷宣谕神巫的重要性逐步增长。三世达赖喇嘛在世期间，乃穷沃丹嘎保代替此神首次宣讲神谕，此后又代表早已在哲蚌寺和乃穷寺占据席位的白哈尔宣讲神谕。在五世达赖喇嘛在世期间，依据他个人观显象所获功德，姊妹护法渐次被作为多吉查丹的祖先，其造像或许是基于姊妹护法造像所创造的武士。五世达赖喇嘛圆寂后，拉姆和姊妹护法在其葬仪上作为主要保护神，而且也作为六世和七世达赖喇嘛一生的保护神。七世达赖喇嘛圆寂后，多吉查丹被毫无异议地认定为乃穷却杰和白哈尔相关联的神灵，而且位置的互换使得姊妹护法成了官方认定的由与七世达赖相关联的多吉查丹所监督的神灵。然而，达赖喇嘛与姊妹护法之间的最早联系的记载保留在十八世纪两位藏人史学家隆多和色伦(sle－lung)的著作中；几位藏族学者都知道

这一传统。在这一领域，却阔杰寺拉姆和姊妹护法神的重要性也不可低估，在拉萨，拉姆和乃穷宣谕神巫(有战神沃丹嘎保或者是多吉查丹附体)的影响显然是在十八世纪中叶得以增强，此后又有九世达赖喇嘛所见拉姆和乃穷的显象。当十二世达赖喇嘛祈请拉姆和多吉查杰玛，此后又祈请姊妹护法和多吉查丹，似乎表明有两个系列的保护神，阴性和阳性；当十三世达赖喇嘛在拉萨抚慰红黑护法神时，也抚慰了却阔杰寺的姊妹护法和拉姆。如此我们可以说，口头的和造像学的传统确认多吉查丹或姊妹护法作为红护法神准确地反映了红黑护法神演变的轨迹，同时，红黑护法神确认的波折或许是与乃穷宣谕神巫的政治影响所关联。

我真挚地感谢 A·麦克唐娜·斯班尼夫人，安娜·玛丽·布隆多夫人所给予的批评、鼓励和启发。我还要感谢卡尔梅·桑木丹博士，特别是参协仁波且(Ven，Mtshah－zhabs)在解读藏文段落时给予的慷慨帮助。

注　释

①比较达多仁波且“西藏仪式”，巴黎，1977 年，PP. 31—33。

②这场争论以撰文争论的方式自 1984 年贝苏多吉罗布(Spel－zur Rdo－rje Nor－bu)撰《藏府六大法事·辨伪书信明镜》开始，1986 年，达赖喇嘛宗教和文化事务委员会作了答复。即“宗教文化事务部所作专题答复”达兰莎拉，P. 1，其文 PP80—87 对确认红黑护法神的争论作了记载。读者还可以比较达赖喇嘛阁下所作《各地大保护神·护法神所据方位指

示》。这些材料是我在成田口头听说的，这里还没有分析。

③1974—1975 年间，安娜·玛丽·布隆多夫人在法国高等研究院的课堂上第一次注意到了这次争论，并引用乃穷仁波且的看法，确认多吉查丹为红色护法神。她的研究收在高等研究院 1976—1975 的年鉴上(PP983—984)。还可以比较达杰(E·Dargyay,)《拉达克玛托寺的白·红绒赞》，美国，西藏学会会刊，第五卷，PP.55—65。

④我最初注意到这个问题是在撰写研究姊妹护法的毕业论文时，论文题目是《姊妹护法的崇拜与造像的发展研究》，刊巴黎高等研究院刊 vⅡe au XVⅢ。

⑤图齐发表了一幅噶举派的金唐卡，描绘的是位于龙王下的红黑护法神的坐相，见《西藏画卷》图片。在私人藏品中我发现噶举巴和萨迦巴唐卡描绘拉姆和姊妹护法或多吉查丹作为一对护法神。不能断代的宁玛或苯波唐卡也描绘了红黑护法神。

⑥我要感谢马丁·布洛恩博士(Dr. Martin Brauen)在 1985 年日贡(Rikon 瑞士地名)使用这张来自慕尼黑大学民族博物馆藏品的幻灯片。

⑦戴达林巴《多吉查丹现观次第颠倒》，包括在为乃穷寺所作的仪轨文集中。《金刚妙音洲诵经酬补仪轨次第》，见《乃穷多吉查央林文献集》甘托克，1969 年，PP.71—73。

⑧比较梅耶(F.Meyer)，《西藏文明与西藏社会》，巴黎，1990 年。

⑨在维也纳民族学博物馆。另见内贝斯基《西藏的神灵和鬼怪》，P.126。

⑩在旧金山亚洲艺术博物馆。我这里感谢巴索洛莫夫博

士(Dr. Therese Tse Bartholomew),她复制了这幅唐卡并将其时代定为十八世纪。另用姊妹护法伴神的拉姆唐卡是在图齐前引书图版 202。

⑪有关这个材料的内容概要,比较我们前边的论文《关于姊妹护法崇拜早期的文献资料出处》,收入尤伯克和邦隆编《西藏研究论文集》,慕尼黑,1987 年版,PP185—195。更详细的有关历史、仪轨和造像方面的资料见我为巴黎高等研究院提交的学位论文。

⑫比较罗那德(V. Reynold),我和珍妮·嘉措(J. Gyatso)所编《纽瓦克博物馆西藏藏品部目录》卷三"雕刻和绘画",纽瓦克 1986 年,P1. 15。

⑬十四世达赖喇嘛丹增嘉措《各地无上大护法祈请藏地护法本尊具誓》。

⑭丹增嘉措前引节 P. 23。

⑮孜本夏格巴 1981 年 2 月 7 日和 1981 年 5 月 10 日见告。

⑯我建议读者参看我们最初的研究《布达拉宫红黑护法神的初步研究》,其中有三世达赖喇嘛传的一些段落的翻译和分析,三世达赖与姊妹护法关系见我的学位论文。

⑰隆多喇嘛《护法神如海名录》,《隆多喇嘛全集》ya 卷,P. 1260:"殊胜根敦嘉措等至却阔杰、札什伦布等地酬神护法神姊妹护法……"

⑱勒伦协贝多吉(sle—lung bzhad—pavi vdo—rje)《具誓护法如海本生传》,不丹 1976 年,P. 417。

⑲在所咨询的格鲁巴高僧大德中,我十分感谢达布仁波且强巴嘉措(Dvags—po Rinpoche Byamrpa rgya—mtsho)、

阿旺札巴、云登嘉措(巴黎)、参协仁波且(mtshan－zhabs Rinpoche,慕尼黑),感谢他们和我讨论这些问题。我还咨询了札雅仁波且(Brag—y·ab/Dagyab Rinpoche)洛丹喜饶,他为巴达尔(Baader)编斯图加特出版的1984年唐卡挂历撰写说明,确认其中一幅唐卡为红黑护法神造像。我还与杜窘仁波且(Bdud－vjoms Rinpoche),俄·达孜仁波且(Ngor Thar－rtse Rinpoche)、卡尔梅·桑木丹博士等讨论这一课题,在此一并致谢。

⑳内贝斯基《西藏的神灵和鬼怪》,格拉茨1975年,P125。

㉑此事我与甘丹寺前任官员宋仁波且(Song Rinpoche)有过面谈。

㉒我特别要感谢达布仁波且1978、1987和1988年同我的面谈。这些石头的故事也收在十三世达赖喇嘛传记P.254中;比较A·麦克唐娜前引书P.982,其中谈到达布仁波且的宗教传承以及他与十三世达赖喇嘛的个人关系。

㉓S·H·哈诺,慕尼黑大学民族博物馆编号14910与14911,我感谢马丁·布洛恩馆员允许我发表这些照片。

㉔卡尔梅·桑木丹《五世达赖喇嘛的秘密显象》,伦敦1988年,P.74。

㉕益西载姆(Ye—shes rtse—mo)《知一切王善吉祥根敦珠巴传记》,达兰莎拉,1984年,PP.207—300,P.214。

㉖前引书PP.222(1410);230(1431):在拉姆玛索玛朵马后梦见一盛装女子。

㉗前引书PP.234(梦)P.243,(出现幻象)。

㉘根敦嘉措《真嘎坚参传》1—40叶,东北大学目录

No5544 叶 2b 有云："莲师至贝达霍尔之禅院，祈请白哈尔王为桑耶寺之守护神……"

㉙阿旺罗桑嘉措（Ngag－dbang Blo－bzang rgya mtsho)《索南嘉措传》，叶 109。

㉚前引书叶 77b。

㉛前引书叶 19b—20a。

㉜比较 A·麦克唐娜前引书 P.983 对三世与十三世达赖喇嘛期间与白哈尔相关的沃丹嘎保的讨论。

㉝《索南嘉措传》，叶 23b。

㉞前引书叶 39b。

㉟前引书叶 43b 描述此神巫与莲花生、白哈尔的关系，叶 62b—63b 讨论白哈尔及其化身的详细情况。

㊱前引书叶 84a。

㊲《五世达赖喇嘛自传》K_a 卷 305a，312a，335a，b；khe 卷 154a，174a，194a，220a—b，232a－b，257b，263b；Ga 卷 5a，37a 是有关却阔杰寺的仪轨及其拉姆与姊妹护法的传承。

㊳第司桑吉嘉措《大灵塔·瞻部洲独庄严大昭寺·大舟神力之库》，德里 1982 年，卷二 PP.80—82，这段文字在我的学位论文中有详细讨论。

㊴五世达赖喇嘛《大法王索卡杰贝庆载玛》PP.73—76。

㊵五世达赖喇嘛《变化大法王朵马供奉法》，《五世达赖喇嘛全集》Da 卷 PP64b—67a。

㊶此处也有相应的段落记述五世达赖喇嘛的幻景《秘传》，列城，1972 年，PP.278—280，在我们以前的论文中已有述及。

㊷五世达赖喇嘛《五部大王祈供法》收入《乃穷丛书》PP.

12—15,P23,将穿僧装的多吉查丹描绘成骑骆驼相。

㊸比较 supra 注 11。

㊹我感谢米歇尔·阿莉丝,她准备研究六世达赖生平,而提请我注意第司桑吉嘉措《仓央嘉措外传》,德里 1980 年版,卷 1—2,P129。

㊺比较前引阿莉丝书封面。有六世达赖喇嘛和姊妹护法在一起的照片。斯德哥尔摩博物馆藏品。

㊻章嘉呼图克图《格桑嘉措传》,达兰莎拉,1984 年,PP1—476。

㊼比较前引书 PP. 427,441。

㊽前引书 P. 441。

㊾前引书 PP447—448。

㊿作者是第穆·阿旺降边,1757—1777 年间为摄政王。这个仪式的全名称作"乃穷变化大法王多吉查丹及眷属颂赞与受封"。

51比较史密斯(E. G. Smith)于"乃穷丛书"所做的序言,及土观却吉尼玛全集之导言。后一种书 8 页介绍了七世达赖喇嘛圆寂时乃穷神巫的情形。

52A·麦克唐娜前引书 P. 981。关于李庆哈拉参看内贝斯基《西藏的神灵和鬼怪》P. 25。

53阿肖喇嘛丹增喜饶《格桑丹贝旺秋降边嘉措传记》,达兰莎拉,1984 年,P. 496。

54前引书 P. 520。

55前引书 P. 516。

56降边楚臣和格桑穷培《阿旺隆多嘉措传记》,达兰莎拉,1984 年,PP627—759。

PDG

⑰前引书 P.646。

⑱前引书 PP.670—672。

⑲洛桑赤烈南杰《阿旺洛桑降边丹增楚臣嘉措传记》,达兰莎拉,1984年,PP.1—293。

⑳前引书 P.48。

㉑前引书 P.113 和 116。

㉒前引书 P.131 记乃穷寺沃丹嘎保;P.171 记为乃穷变化大法王多吉查丹举行的仪式。

㉓前引书 P.276 作为征兆的猫头鹰叫声,比较内贝斯基前引书(1975);P.93 记作为姊妹护法标志的猫头鹰叫声。

㉔达尔汗活佛洛桑赤烈南杰《克珠嘉措传》,达兰莎拉 1984年,PP.295—469。

㉕前引书 P.394,403 记咨请乃穷护法神的仪式。

㉖前引书 PP.412—421 记拜访却阔杰寺。

㉗郭茫参协·阿旺洛桑(Sgo－mang mtshan－shabs ngag－dbang blo－bzang)《神眷有寂顶饰·十二特殊胜袈裟师传记》,达兰莎拉 1984年,PP.471—720,P.480。

㉘前引书 P.512,529。

㉙前引书 P.516。

㉚前引书 P.548。

㉛前引书 P552,关于多吉查杰玛,参看 A·麦克唐娜前引书 P982,她作为乃穷寺后格培日山的地方神,见内贝斯基前引书 P.182。

㉜前引书,仪式和咨请仪式 PP.559,587,603。

㉝前引书 PP.657—663 记述参观却阔杰,P.663 记却阔杰寺作为达赖喇嘛的个人寺院。

⑭前引书 P.690。

⑮普角云增(Phur—lcog Yongs—vdzin)撰写《十三世达赖喇嘛传》,达兰莎拉,1984 年,PP.1—736。P.13 记拉姆湖征兆。

⑯前引书 P.253 解释了却阔杰寺的重要性和二世、三世达赖对此寺的拜访的意义。姊妹护法在这里等同于 Lcam—sring,姊妹护法的另一个名称,他的角色被确认。

⑰前引书 P.10 和 P.581"各地殊胜地却阔杰,达赖喇嘛驻锡地。"

⑱前引书 PP.284—286。

⑲前引书 P.686。

⑳A·麦克唐娜前引书 P.983。

㉑西藏地方政府的旗帜在注释部分有如下句:"藏人之红色,天空黑蓝色大盛,源于二红黑守舍神。"

㉒"西藏地方政府的旗帜的象征十分重要……象征红护法姊妹护法和蓝色神 Maksoma"。

㉓普角云增前引书 P680,此仪式名为"班丹拉姆,五身王、多吉查丹酬补法"。

㉔普角云增前引书 P289。

㉕前引书 P720。

㉖比较 Supra 和近期出版的十四世达赖喇嘛的传记,其中谈到了这种联系。巴黎 1987 年,P289。

㉗J.F.阿威顿《雪域流亡》,伦敦 1985 年第 8 章"护法论",描述噶厦宣谕神巫洛桑晋美的个人生平 PP238—270。

㉘在这种情况下拉姆戴着饰有孔雀翎毛的头盔上部有锦缎的胸甲。她身体是黑色,但双手持摩羯剑,是红色,拉姆的这

种身形叫作拉姆查姆(Lha—modrag—mo)或拉姆白顿玛(Lha—mo sbal gdong—ma)是拉萨新年期间的中心活动神灵。根据都是拉萨人参协仁波且和扎西安泰勒(Tashi Antille)所说,这种节日叫"白拉日初"(Dpal—lha ri—khrod),每年10月14日至15日举行,到时候将拉姆的塑像由麦如寺的僧人从大昭寺搬出绕行帕廓街。此时,孩子也能从父母那里得到年钱。这件塑像至今仍在大昭寺二楼的护法神殿里供奉。

⑱阿威顿前引书P.258。

(注释有删节)

译自日本成田第五届国际藏学会议论文集,1992年出版,PP.479—492。



西藏人对佛教造像风格的分类

〔意〕图齐 著　罗文华 译

在我的图书馆中，我收藏了一份抄本，书名是《世规经典·明辨易灯》(འཇིག་རྟེན་ལུགས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་དཔྱད་དོན་གསལ་བའི་སྒྲོན་མེ།)。这是一个残本，因此我不清楚它的作者是谁。抄本在常见的礼颂之后，开始列举本书的内容。主要有：跟身语意三密及其与使用的材料相应的宗教的三种所依(རྟེན་)；乐器、丝织品、容器、茶、武器(剑、甲、盔)、棉、皮革、镫、鞍。

我的这分抄本在有关盔甲部分结束，而且这部分的内容也似乎并不完整。此书在语言学上非常重要，因为它包括了许多的措词，这些措词在我们迄今已编辑的字典里没有收录。此书是在后藏被发现的，深受后藏口语的影响，以被这一地区布丹(འབྲུག་ཡུལ་)口语所学习，对此下面我将论及，再者，我们的注意力一直主要集中在宗教书籍或宗教经验上，而此文能使我们对很少注意的某些方面的西藏文献稍稍留心一点。

有关铜像的部分很有意思，因为据我所知，在西藏这是第一次试图在工艺特点及使用材料的多样性上对不同的造像风格进行分类。这些造像按照其铸造分成各种地理类型，并有人试图探寻印度五大造像流派(即中、东、西、南、北印度)与那些被认为是从中派生的流派之间的最终关系。其注意力不仅

在于造像的准确性上，还包括不同的比例、姿势，或者肢体、服装、妆饰等细部处理的情况，而这些特点可以指示不同的风格或流派。

此书并非是一部有关造像度量学《多罗树度量经》的专著，因此跟《影相》、《画相》此类著作没有任何关系。它对不同艺术流派的判断几乎不是审美的，而是以造像的总的特征、制作和加工的精粗程度为基础。其鉴赏完全是描述性的。在涉及工艺时用优秀(གཙང་字面意思是"纯净")，一般容貌或形体用好，优雅或不很好。特别值得注意的是(འཁྱིང་མག་柔媚的身姿)，它并非指像佛陀那样生硬的姿势，而是一种手臂不再僵硬的活泼的姿态。我认为它似乎相当于 ābha ṅga(光支?)。本书所提到的那些指身体各部位的术语同《多罗树度量经》文中的术语相同，如口、面、口曼荼罗等等。

这本薄书并没有谈到绘画，仅论及雕塑，强调造像及其造型的特点以及他们所不能生产的那些材料，这些材料主要是金属，虽然偶尔也用石头(kāmaru＝来自 kāmarūpa 一词?)阿萨姆(Assam，〈印度邦名——译注〉)白石，雪花石、黑软石(腊石——译者注，下同，不一一注明)，木头(特别是栴檀木)或水晶①造像。

特别被看重的金属有 ལི་，མཁར，ཁྲོ་，ར་གན་和 ཟངས་。

ལི་，མཁར་(འཁར་)，ཁྲོ་是同一种金属响铜的异名，不同的是ཁྲོ་常用于质量较次的响铜，མཁར་也一样，它是一种掺入黄铜的合金。同梵语的对等词是红或白，在藏译本《阿摩罗辞典》中，这个名词并没有译出，而是转写出来的。在《藏文同义词字典》(P109，b)中其它词有 མཁར་(མཁར་)，kā ṃsya(＝ka ṃsa)，(ས་སྐྱེས་བཤེལ་བའི་ཆུ་སྐྱེས་) 由巴考编辑的策林旺杰(ཚེ་རིང་དབང་

PDG

རྒྱལ་)的《梵藏词典》P174,a 也大致一样，但其中将 kā ṃsya 错成 kādpa。关于三种不同的响铜：杂色，白色，红色，参阅隆多喇嘛全集 ཏ་函，P3。杂色铜质量最好，在我们这本书中称为赤金②(此处似有误，应作“紫金”下同——译者注)，或按隆多喇嘛的说法称为 dsai k ṣim。按照隆多喇嘛的看法，这种杂色铜分成两类：一类是自然红铜，从地下获得；另一类是人工铜，加入了八种金属，即金、银、铜、白铁、水晶，白铅、黑铅、水银。因此这种铜和《八界论》(astadhatu)中提到的一些印度造像所使用的材料一致。

ར་གན་是黄铜，它的同义词是 རི་རི་ཀ། (梵文 riri)， དྲི་མེད། གསེར་ཅན།　སྦྱངས་བཅས་(梵文，ara) བཞུ་བྱ། །。它可分为两种：淡黄色和黄白色。

ཟངས་的同义词：ཟངས་དམར།　སློ་སྐྱ།　梵文，(mleccha-mukha) ཛྭན་དམར། (按照隆多喇嘛的说法，它是一种不同的黄铜，同上 P3)，ལྕགས་དམར། 是红铜。

当然，这种努力仍十分粗糙、肤浅和很不准确。但它仍值得我们注意。我们将很有兴趣地了解到：作者如何全面地把握住不同的造像工艺以及如何认识到亚洲某些工艺流派对印度某些流派的依赖性”

在跟收在白玛嘎波(པདྨ་དཀར་པོ།)全集(གསུང་འབུམ།)ཁ་卷中的《欲说分别铜像品口鬘》(ལི་མ་བརྟག་པའི་རབ་བྱེད་སློབ་འདོད་པའི་ཁ་རྒྱན་)作比较之后，我们可以看到这份资料很可能仅仅是对上面这篇论文的措词稍作变化，最后拟名的改写本。当然，我们并不能说白玛嘎波是此书作者的唯一人选，显然该作者还采用了别的资料。他从保存的有关文献中找出了其它资料，收集在他的著作中，在这儿或那儿加入了他自己的一些论述，并设

法在书中作了一种不同的安排。同此类著作相比较，如欧曲(དངུལ་ཆུ་)地方法贤的著作，就能解决它的资料来源的问题。被保存下来的这份资料错误满篇，在注释中我已指出来了：它改变了各部分的次序而忽略了全篇结构，并且偶尔作笨拙的发挥。我们完全可以这样推测，即作者不仅从书本上、而且在西藏最重要的一些艺术中心从世代口传的传统中获得了素材。这种传统无疑有很多。记得当我在西藏时，我确定在许多地方存在着一种共同的传统，这种传统与古格独立时期的鲁克(luk)地方有关系。

鲁克是著名的造像中心，而且所有的眼睛用银和红铜镶嵌，外表古旧的铸像都归功于鲁克艺术家们的创作。

仍然活跃或者至少几年前还活跃的另一个大的中心是后藏北部的达那(རྟ་ནག་)地方。

因此，尽管这篇资料不尽完美，但我想先对它的内容作一番介绍，这对所有对西藏艺术感兴趣的学者来说是有用处的。在确定此书版本之前，本文打算对此书作一个可信的概括，只要资料允许，甚至进行翻译。由于这个题材很重要，我不希望第一篇有关这部很有意思的著作的论文拖得时间太长。它的作者，我已说过我们并不清楚，因为这资料已残，我们仅能猜测他要比白玛嘎波稍晚。

1)根据他们提到的三密，神圣所依处有三种：A 身、B 语、C 意。

A)身密的神圣所依处：关于这个所依处，需要考察三个方面：

Ⅰ)材料，Ⅱ)类别，Ⅲ)造像本身。

现在让我们详细考察这三个方面。

Ⅰ)材料：根据造像而分，共有七种：a)印度，b)来自上霍尔，c)来自维吾尔，[3]d)来自西藏[4]，e)早期中国(白玛嘎波和本资料的下文此处都错为 བོད་རྙིང་，"古代藏地")，f 来自霍尔，g)近代中国(这篇材料中仅作"汉地"，它肯定相当于白玛嘎波书中的近代中国[5])。

Ⅰ，a)用三种不同的响铜铸造佛像[6]：杂色，白色，红色。第一种是用几种不同的珍宝炼就[7]，形成红色的响铜，较之称为无辩(ཟངས་མེད།)的红铜的质地稍白一些。如果想确切地描述它的话，可以把它跟彩虹的色彩相比，拉萨的释迦佛(像)就是由这种材料铸造的，被称为最好的赤金——见上自注[8]。白色响铜看起来泛黄光，红色响铜稍有一些黄色。

Ⅰ，b)上霍尔：黑响铜。(白玛嘎波认为黑色响铜掺入了白铜和红铜)。

Ⅰ，c)维吾尔：白色响铜。这种材料中掺入了银。(而白玛嘎波认为白色或深褐色响铜掺入了银而显银白色)。

Ⅰ，d)西藏：法王前期响铜造像跟印度红响铜(无辩)相近。法王后期响铜造像掺入红铜，因此稍显深褐色[9]。

Ⅰ，e)早期中国：响铜加入了红铜和锡，色彩和亮度都偏暗，据说旧式响铜造像一般用深褐色青铜制造。

Ⅰ，f)霍尔，一般用白色响铜或木头造像。

Ⅰ，g)近代中国，神像一般绿黄色，由黄白色响铜(རག་སྐྱ་=པོ་རག་)制。

Ⅱ类别：种类和差异

a)印度，b)上霍尔，c)霍尔，d)西藏，e)早期中国，f)近代中国。

Ⅱ，a)印度，五部分：1)中印度，2)东部，3)南部，4)西部，

5)北部。

Ⅱ,a),1)中印度[10]:造像可能是杂色、白色或红色响铜。有一些情况下佛像的躯干是白铜造,服饰是红铜,这种造像称为桑唐玛(ཟངས་ཐང་མ།),身体匀称,面容娇美,身材苗条,佛冠挺直,鼻高,白毫(མཛོད་སྤུ།)跟鼻梁在同一直线上。两眼间的空间很窄,嘴唇的形状很准确,一般衣服贴体,线条毕露,但偶尔也有带小衣褶的外套掩身[11]。宝座有金刚力士或狮子等[12]各种装饰和布局,或也有三面等[13](trimukha"三面"主要用于恐怖神,见白玛嘎波著作,P2,al,6)。莲花座的莲花盛开,均匀低垂,叶子层层相叠以便上下层叶子都能依次展现出来。上下安嵌大宝石,造型精美,给人一种华丽的感觉,菩萨姿势轻松,顶髻直立,覆盖着装饰品。每个发髻上可能有两个次宝石。

中印度造像以牟尼因陀罗(Munindra)为主。

Ⅱ,b,2)东印度

通常用白响铜造像[14],风格纯正,有大量装饰出现,嘴部很美,两眼之间的空间稍有点窄,鼻子的上部低平,下部高。同中印度造像相比,鼻子有点塌。他们身材颀长,表情佼好,姿态轻松,四肢匀称,衣褶重叠遍布全身,精细和粗糙程度相当。座和其余部分同中印度一样,莲叶有两排,并且有一点垂落,额部宽[15]。

身体上部宽厚像狮身,面部拉得很长,手指像蹼一样。所有东印度造像的佛冠靠近头后部。

Ⅱ,a,3)西印度[16]

他们对喀什米尔的理解。造像材料是白铜(白玛嘎波认为略有点黄色)和红铜[17],脸长,上下部分小,两眼间空间窄,鼻梁呈圆形,唇厚,眼用银或红铜造[18]。姿态轻松但不优雅,肢

短，全身遍饰，长长的衣褶；稳定的工艺水平，佛冠的珠宝往下移，头上有宝带，宝项链，用花来装饰，座可能有各种不同样式。

Ⅱ，a，4）南印度

造像通常用红铜（或白玛嘎波书中作 ཟླ་འཇིག），脸短，从外表看肌肉[19]松弛，两眼间空间相当宽，鼻子低，前额不宽，姿态优雅，装饰遍布全身，但没有雕刻的图案，座上莲花宽，叶大，每叶独立，单瓣莲花头部有点下垂，并有黄色的绽开口和美丽镌刻图案的花，有时莲花也合上。通过加热鎏金，色彩鲜艳厚实[20]。材料都用实心的。

Ⅱ，a，5）北印度[21]

（原文中错写成西方）。造像专门用白铜和黄铜（白玛嘎波认为还有稍显白色的混合红铜），面长如卵形，长鼻，鼻梁稍圆，眼大，身体匀称，轻松的姿态并不优雅，四肢柔美，体形表现粗略但比例很适当，全身都有装饰，衣褶精细，眼和唇用银和红铜造。他们把乌昙波罗花（Utpala）等也用作手镯的装饰。

座上的莲花不开敷，枝细并经过上光（འཇིག་མོ）（白玛嘎波作 དཀྲིགས་མོ），叶下垂而且大，座呈方形或圆形或有龙支撑的其它形式，座上有黑色的靠背。这种造像由喀什米尔艺术家在上霍尔所造，前者的造像跟喀什米尔造像一样，可能是用黑铜和红铜。

上述造像跟以往那些地区和以往的艺术家们的造像一样。

变化：也就是说，由上述主要类型中源出的独特风格。

1）中部流派的变化：最好的作品是用最好的金子镀金，热镀，金的厚薄均匀，涂上了优美的色彩。[22]

2)东部流派的变化：ཤི་ལི་，巴尔波（尼泊尔）（བལ་པོ། —尼泊尔一民族名）。金属用白铜，饰金、银、铜，眼珠用银或红铜饰[23]，一些造像有珍珠项链，或用嵌宝石饰[24]。

3)西部流派的变化：维吾尔，面短而圆，鼻矮，稍镀金，鼻孔画成红色，外衣裹身，衣边小，体形好，姿态僵硬，手指脚趾形象不很完美，没有太多的上光过的装饰品。很多没有莲座的造像。只看其中一尊时，跟喀什米尔的造像一样。[25]

4)南部风格的变化：巴尔波[26]，面部跟南印度造像一样但稍短，眼大，鼻子上半部小，嘴唇呈长方形，装饰粗糙，条帛（围巾）和衣服宽大粗糙（见白玛嘎波书中 P3L，a）（གཙུག་ས་＝སྙིང་），手指，脚趾和莲花的风格生硬，两层莲花，一层压一层，通常头顶没有珍宝，姿态优雅；一般大多数造型都作成外道形象，可能是巴扬嘎坐姿（paryaṅka 或 ardhaparyaṅka）。（——苦行者的坐姿，坐于双腿之上。）

5)北方风格的变化：除了 Beṭa[27]那些造像外，所有其他造像一般南部造像相似，面部肌肉发达，脸略小，服饰上有刻划的图案，有一些人称之为蒙古风格的神像，但这是个误解。

Ⅱ，c)上霍尔[28]和霍尔：脸部相当短，脸圆，衣服裹身，衣边长，精美的发辫像水面涟漪一样，鼻子和眼睛等跟喀什米尔的造像相似，莲叶大而有皱，莲花或向上或向下，莲枝细长或经上光。叶很空（ཀླུག་པོ་ཆེ།）。神像坐于由龙支撑的座上，不用加热鎏金，可能没有上光或用树脂或油脂材料上光。[29]（这部分在资料中遗漏了）。

Ⅱ，d)西藏

按照造像分为三类：a)前法王时期；b)法王时期；c)后法王时期。

第一类脸宽，肢体优雅，面部上下大，表情喜悦，脸拉长，鼻子优美，眼长，唇准确，形状优美，躯干大，手足柔软，衣褶小，一般铸像精美。它们的座像南印度造像的座，但也可能既没有座也没有垫子。它们戴斗篷，穿鞋子。

通常僧服上有阴刻图案。法王有头巾、礼服和斗篷。靴用阴刻纹装饰。它们用加热法鎏金，或用树脂或油脂材料上光或根本不上光。

所有其它的在法王赤松德赞时代的造像跟旧造像相似；脸短，手指的造型不准确，用油脂或树脂上光，有各色镶嵌物。[30]下部边缘的浇铸不准。一般很多造像都有三叶冠[31]，法王造像无头巾，发束悬垂到左右[32]。

三叶冠将它们装饰得很美[33]。造像看起来像红铜与青铜造像，冷鎏金或根本不上光，与热巴巾王同时代的中藏造像与印度工匠造像相似：用一种称为无辩的白铜铸造，跟中印度造像相似。不同之处是脸更小，姿态很美；用银和红铜作眼眸，精细打磨，称为桑唐玛的造像用银作眼珠和红铜嵌唇。黄铜造像的造型不很好。

这些造像跟后期红铜造像相似：由于属后法王期的造像掺入了红铜，所以比早期发黑，后期造像用热鎏金上光。有关它们的不同处，据说在天王喇嘛也协沃（ཞི་）和大德绛曲沃（བརྩོན་）[34]（舅、甥时期）用红铜造像，并用象雄的黄金鎏一层厚金，鼻子造型美，身体肥胖，姿态一般，与巴尔波、尼泊尔的造像相似，这种造像又称为“吞汀玛”（蓝色立发）。

由白玛嘎巴（སྨད་མཁར་པ་?）和勒乌穹（ལྷེའུ་ཆུང་）[35]以及其他聪明的艺术家造的黄铜与鎏金造像，跟汉地造像相混淆。身体比例匀称，卵形脸庞很美，脚趾和手指准确，这是勒乌穹的风

格。除了细部加工相当粗糙、嘴小、姿态舒适外，白玛嘎巴的造像很难跟他的区分开[36]。

Ⅱ,e)(资料中颠倒了)古代中国[37]

古代中国的造像身体单薄，鼻子肥大[38]，面部清癯，(白玛嘎波作 སྒྲོང་=སྒོང་—སྒོང་;这句话是指脸不显著，以至于面部看起来瘦骨嶙峋)。唇形丰满，脸略拉长，眼睛小，僧衣和披巾肥大，衣皱准确，有许多装饰，体形一般，手小，手指长，一些神像跟国王像极相似。

Ⅱ,f)(资料中颠倒了)近代中国

近代中国的造像，要么用作本尊(守护尊)，或在祭祀仪式上用，最早的形象较好，抛光和袈裟衣褶都加工得很好，镀金发亮，手和脚有点粗糙(ཀོབ་=འཁོབ་)，面部棱角突出，莲座是封闭的，两排莲叶(一排在上，一排在下)环绕前后，两排莲叶都是一排在另一排上面，下面的略伸出到外面；上下连珠一样长，缠腰带(ཞབས་སྟོམས་=པང་རྒྱམ་, སྟོམས་=སྟོམ་)，用十字交杵(རྡོ་རྗེ་རྒྱ་གྲམ།)图案装饰，并抹上红色。从材料看，用汉地的黄铜铸造。在正中的莲花上有皇帝的标志。这种造像作为皇帝的守护尊来供养，要求加上陀罗尼，装藏和开光仪式，莲座不管正面背面，做工都很纯正。

关于用作礼拜用的造像跟上面说过的一样，但造型不很准确。

〔例如〕在十字交杵上没有红色字迹，材料用黄铜(中国式)、白铜(白玛嘎波作 རག་སྐྱ།)，这些造像作为皇帝礼敬的对象。因为有大量献祭，故像内没有放陀罗尼而仅仅有几块丝绸。

关于第二类造像，其中一些佛像用祈愿文装饰，借佛陀形

象祈求长寿。

因此有二十二种不同的造型，用木头、石质和陶瓷制造。白色的雪花石尤为引人注目。在中印度造像传播很广，他们的释迦牟尼造像堪称最高水平，这些造像用金刚龙土（རྡོ་རྗེ་ཀླུ་འདམ།）造，跟上面所说的大致相当。

至于中印度创作的其它神像如度母等，用白色硬石制造，软雪花石被称为龙土（ཀླུའི་འདམ།），护法有四臂造型，用清凉园（བསིལ་བ་ཚལ་）的黑石制造[39]。

Ⅱ造像本身

关于造像本身，在印度的阿尔德萨（Āryudeśa），佛和菩萨造像流传最广泛，但密宗师和成就者也出现了。

在东印度也有成组的神。古代和近代汉地造像以及霍尔的造像等，尤多见佛、菩萨、忿怒男尊、女尊，但也有成就者的造像，在霍尔造像中，法王祖侄也可看到。

在汉地神像成组出现也很普遍。

B)关于语言文字的保存。所有纸张中第一位的是两种霍尔纸，第一种柔韧，另一种脆，故易折断。第一种纸叫堆珞纸（སྟོ་ཤི་ཀན་གོག་བུ།，སྟོ་ཤི།白玛嘎波作 ཟྩི[40]），第二种是大家熟悉的霍尔纸。

一般中国纸很柔软，至于（用于写字）的金泥是用黄金加工的。质量最好的金子是从不死鸟（phoenix，ཚེ་རིང་）的粪便中获得的，可能呈白色和黄色，稍有瑕疵。此后有噶尔落（གར་ལོག——古代克什米尔的突厥族）[41]金，泛红光，其它的就是普通的金子。棉纸（Mon paper）很好认，佛教教义就写在这种纸上，上面已经提到过。我们尤需特别注意一种非常软的丝纸，淡红色，有圆花图案互相叠压。

可能有人用淡蓝色的青金石(lapis—lazuli)书写,这种书被称为青金石书。

注　释

①有关材料的使用,如在孟加拉的情况,见 N. K. Bhattasali,《达卡博物馆佛教和婆罗门教雕塑的图像学》1929 年,P. XVⅡ ff。如了解矿物情况,一般见:Narahari 的 Rajanighaṇṭu 刊印,R・Gube《印度的矿物》1882 年,也可参看 P・Ray《古代和中世纪印度化学史》,1956 年。

②来自汉文"赤金"(此注有错误,见译文,下文不一一改正)。

③按照白玛嘎波的看法,霍尔被分成四部分:上霍尔、维吾尔、和阗(白玛嘎波证明 ལི་ཡུལ་=和阗 khotan). 下霍尔是对生活在塔里木河边的人民的称呼。

④我们可以看到白玛嘎波(文中缩写为 P. K),将西藏造像分成三类:早期造像,中期造像和后法王时期造像。

⑤将汉地造像分成古代和近代两类肯定是白玛嘎波所为。

⑥白玛嘎波按照造像用的材料将它们分成下列几类:a)印度;b)西藏;c)霍尔;d)中国。印度造像又按照中部、东部、西部、南部、北部分类。白玛嘎波所分的类别和名称如下:

1)赤金响铜,发现于印度河河谷,像金子,因此又称红金,是一种红色的合金,包括龙王的七种珍宝,像彩虹一样显现光泽,跟我们正文中的花利玛(ལི་ཁྲ་)相对应。

2)红响铜,色彩明亮,稍带黄色。

3)白响铜,发亮,稍显黄色。红响铜和白响铜都来自和阗。

造像的躯干用白响铜铸造，服饰用红铜加工，这种形式的造像被称为桑唐玛。

4)红铜。

5)菩提树木。

6)龙土，纯洁且软的石头。梵文中应相当于 nāgam ṛ—ttikā，但在字典中找不到这个词，龙土可能跟雪花石相同。

7)黑软石(རྡོ་གཉེན།)(在 Jäschke 的字典中又作 རྡོ་མཉེན།，他认为是跟雪花石一样的石头，在达斯的字典中认为是指软的雪花石，这正好跟我们的资料相抵触)黑色，来自清凉园。请看 B. C. Law《古印度历史地理》，P260。

⑦参看⑥1。

⑧参看⑥。

⑨资料中法响铜(ཆོས་ལི།)，从白玛嘎波书中我们可知是法王(ཆོས་རྒྱལ།)的缩写。参考④。按照白玛嘎波的说法，松赞干布时代的古老造像用赤金、白色和红色响铜、金、银、水晶石、金刚土等。白色和红色陶片使用于精细镶嵌工艺的造像上。后法王时期的造像赤热巴巾用白响铜造像，其质量堪称无辩(极好)。

⑩按照白玛嘎波的说法有三种来源的造像：佛陀从身体中放出光明，艺术家根据其报身彩色的形象绘下来，传给了木迪赤欣(མུ་ཏིག་འཁྲི་ཤིང་།，Muktālatā)，是国王欣嘎拉(སིང་ག་ལ།)的女儿，见《毗沙门天王经》(Avadānakalpalatā，P213，ff)，拉萨的释迦牟尼佛就是这种类型；第二种造像是由苏坚宁波(གཟུགས་ཅན་སྙིང་པོ།)(Bimbisāra)传给罗茹卡(Roruka)(也称邬德拉衍那 udrāya ṇa)的国王扎卓杰波(སྒྲ་སྒྲོལ་ཀྱི་རྒྱལ་པོ།)；是根据佛坐河边时佛身体在河里的倒影画出来的；第三种是佛上天时

传给邬德拉衍那的国王，当佛又回到人间时，用旃檀木（或又称紫檀木）做的佛像向前走了六步迎接佛，所以又叫旃檀佛。白玛嘎波将迦尸城（གསལ་ལྡན།）误作波罗奈城。

那些保存在泽塘（ཙེ་ཐང་།）的吐巴色林寺（ཐུབ་པ་སེང་ལིང་།）的造像（A. Ferram《钦则的中国西藏圣地导游》罗马 1958 年，P48）就是这种形式。请看 A.C. Soper《中国早期佛教艺术的文献资料》(P259,ff)。

⑪གསོ་འཁྱུད་ཐུང་བའི་（正确的拼写是 པས་）སྣ་ཤ་སྒྲིབ་པའང་སྲིད་此外白玛嘎波补充道：在莲座中有一条垂直线，代表一条从造像鼻尖到莲座底部的中轴线。

⑫白玛嘎波补充的另一个特点是脚板厚实。

⑬它们中有一种座由坐垫或三面构成。白玛嘎波的意思不明确，他认为这种三面座是一种忿怒神的特殊座式，大家会想到湿婆（也称为三面）和乌玛（Uma）。在忿怒神的脚下这种座出现得并不少。

⑭但它们也用红铜和雪花石来造。

⑮因此，从白玛嘎波书中来看，抄本中的དབུས་ཀྱི་ལྷ། རྣམས་དཔལ་མཚམས་དབྱེས་ཕྱེ་ཞེང་།，在这里作为东印度部份的开始不会毫无意义。在白玛嘎波书中作དབུས་འགྱུར་ཤར་ཕྱོགས་（中印度东部地区）དཔས་མཚམས་དབྱེས་ཕྱེད་ཅིན།，我认为ཕྱེད་这里是ཆེ་的误拼。དཔལ་མཚམས་དབྱེས་ཆེ་是佛的诸好（联系下文，这段话的译文可能是：前额是普通人的一半）。这段描述接在对座的描述之后，而在白玛嘎波书中却正好是这部分的开始。可以看出这抄本的内容编排得多么笨拙。关于座，白玛嘎波增加了很多内容。他补充道：上下两排莲叶很得体，上排 连珠比下排连珠更精美。而整体的细部不如中印度造像精美。座上可能有三面

和靠背，造像背后有圆头光。

⑯抄本中将南印度放在此处，根据上面的排列南印度应该紧随其后。

⑰白玛嘎波补充了：石质和彩色镶嵌材料或赤金。

⑱白玛嘎波书中认为：嘴唇用黄铜，眼睛用银，手脚灵活。

⑲白玛嘎波书中作 ཞལ་རས་དཀྲུས་ཐང་སོགས་ཁ་ཆུང་ཟད་ཡོས། 抄本中作 ཞལ་གྱི་དཀྱིལ་འཁོར་འཀྲུས་ཐུང་སོགས་ཀ་ཅན།。

⑳这里抄本补充了：用实心材料，不用空心的，也可能是白铜。对材料的描述是在这部份的开头，这种补充放在这儿不谐调，可能是从另外一本书中引用来的。

㉑抄本中误作 ཏུབ་，这部份在白玛嘎波书中很短，只提到：体形好，姿态优雅，脸短（与抄本中的脸长相反），鼻子美，两眼间矩窄，座由各种装饰物装点，只用红铜造。

㉒按照白玛嘎波的观点，所谓的丹穹玛 གདན་ཆུང་མ།（小座佛，由不空金刚 རྡོ་རྗེ་གདན་པ།供献，只用白铜造，头相当大，脸颊肥胖。伏魔能仁王 ཐུབ་དབང་བདུད་འདུལ་（佛的异名），即降伏摩罗（Māra）的能仁王（Munī）和转法轮佛在摩犍陀（Magadha）流传，ཐི可能是 བེ་རི།。

㉓白玛嘎波认为东印度风格的变化是萨霍尔的造像（参阅图齐《西藏画卷》P377ff）；造像用白铜，并有金、银、黄铜各色镶嵌，用银和红铜标出眼睛的轮廓线。

㉔ཁ་ཁེང་། 在白玛嘎波书中作 ཟ་ཁང་。白玛嘎波并补充道：有人说这些是德里的造像，但这是错误的，德里是印度西部风格的变化。

㉕白玛嘎波只是说比例合适，跟中印度造像相似，脖子细，脸突出，肌肉发达，脚、手、腰、脚板厚实。

㉖根据白玛嘎波的看法，南部风格的变化是 Beṭa（＝vidarbha）。

㉗尼泊尔风格据白玛嘎波说是北方形式的变化。我说不准这是否是抄本的抄录者的错误或是作者可能利用了别的资料才导致了不同意见的产生。

㉘在白玛嘎波书中如同抄本中一样，在印度类型的变化或源出之后马上就是西藏部分，正如我们所看到的：抄本的抄录者遗漏了西藏部分的开头。

㉙这部分在白玛嘎波书中很长，有关上霍尔，他补充道，他们造像的变化是以属于中国早期的用深褐色青铜所造的作品为代表，脸窄，眼睛和嘴唇小，衣缘上翻，并有皱折，在座毯上有汉字或汉式礼器图案，由喀什米尔艺术家创作的这些作品用深褐色响铜制造，跟喀什米尔造像相似，不用热镀金。维吾尔的造像用黑褐色青铜制造，脸短而圆，鼻子端正但略微拉长，衣服贴身，小衣褶，比例适宜，姿态生硬，手脚也是如此，没有很多装饰品而用浮雕装饰，很多造像没有座。

如有座的话跟上霍尔造像的座一样。关于喀什噶尔（ཁ་ཤ་＝kashgar），白玛嘎波认为它跟 ལི་＝和阗 khotan 一样。他们的造像跟西藏法王时代初期的旧造像相似。据说桑耶寺的遍尽天（དགེ་རྒྱས།）的造像和在优茹（གཡུ་རུ།）的昌珠寺的造像来自那个地区，下霍尔的造像脸下部宽，眼睛和嘴唇内收，嘴直，衣服宽大，衣褶对称。

它们一般坐在一个座上或在一座石山上。当汉地在霍尔的统治下时，红铜掺入响铁（ཙོང་）和铜钱（ཊོང་）。

热鎏金，造像比例跟汉地造像一样，可用 sirī ṣa 科的紫檀木、一些普通木头、水晶石、Manaho 类玉或石，或犀牛角、

金、紫金铸造。

㉚抄本作 ཙོ་རྗེ་བྲུགས་ཤིང་ཁྲ་རྣམས་ཆེན་གྲ་སྐྱེ་(=བཀྱེ|白玛嘎波书中作 ཙོ་རྗེ་བྲུགས་ཤིང་ཕྲ་རྣམས་ཆེན་ཀྲ་སྐྱེ་(བཀྱེ་)|

㉛抄本作 ཨུ་རྒྱན|

㉜白玛嘎波书中作 དབུ་སྤྲ་ལན་བུ་གྲུས་གྱོན་གཉིས་སུ་འཕྱང་| 抄本作 གྱོན་ནས་གཉིས་སུ་འཆང་

㉝抄本作：ཨུ་རྒྱན་གསུམ་པ|

㉞ལྷ་བཙུན| ལྷ་=ལྷ་བླ་མ་ཡེ་ཤེས་འོད| བཙན་=བཙན་པ་བྱང་ཆུབ་འོད|

㉟这部分见于抄本，肯定是采自其它著作，因此艺术家名字的拼写十分不可信。

㊱抄本作 ལེབ་，白玛嘎波书中作 ལེགས་，处理得好。

㊲以白玛嘎波一书为据，我已颠倒了一下抄本的次序：先是古代中国造像，然后是近代中国造像。按照白玛嘎波书中的注释，近代中国应指从明代开始的时期。

㊳白玛嘎波补充道：脸略平，眼长。

㊴这部分主要采用了其它方面的资料。

㊵抄本作 སྒྱི་ཨི་གན་སྔོག་参阅 སྦྲ་རྗེ་མ་དག|ཆོས་གྲགས་པ| 的字典中有：སྒྲ་ཨི་གན་སྔོག་和 ཤིང་ཞིག་；གན་代表汉，中国。

㊶霍夫曼(H. Hoffmann)，《西藏文献中的突厥族》Qrient，Vol Ⅱ，n·2，150，P190。

十一世纪来自卫藏的印度佛教“擦擦”

〔新西兰〕托尼·呼伯尔 著　张岩 译

本文述及的是西藏近期发现的几尊印度佛像泥塑“擦擦”(tsha－tsha)[①],是在卫藏查·叶尔巴寺(Brag Yer－pa)[②]附近一处古代修习岩窟中发现的。叶尔巴寺位于拉萨以东约二十五公里的山区,是西藏早期佛教历史上一处重要的道场。据藏文史料记载,在赤松德赞(755—797)执政时期那里就建有佛寺,与此道场相关联的后宏期佛教之前最早的证据似乎就是著名的桑耶寺铜钟铭文,黎吉生将此钟时限定在九世纪[③]。十一世纪中叶,由于鲁梅(Klu－mes)所建寺院和阿底峡(982—1054)的造访,叶尔巴在后宏期又活跃起来。直至晚近,这个道场在中国“文革”期间几乎完全被毁。

1987年7月,叶尔巴岩窟寺恢复朝圣期间,藏人工匠在一座古代佛塔基座下的乱石堆中发现了二尊“擦擦”和一些残片[④]。具体描述如下:

“擦擦””A(图版略):红褐色赤陶9.0×7.6cm,卵形,背面凸出带有指印。图像为金刚座深浮雕,并有三十五个北印地文经愿文字母:即 ye dharmā hetuprabhavā hetuṁ t eṣāṁ tathāgato hyavadat te ṣāṁ ca yo nirodha evaṁ vādī mahā ṣ rama ṇh,第二尊这类“擦擦”的残片上也有同样的愿文。

"擦擦"B(图版略):淡紫色泥陶 5.8×5.3cm,卵形凸背,左下边毁损,五莲花座佛塔浅浮雕,塔伞部有垂下缨络。上面的北印地文铭文字母模糊不清,很可能是A型'擦擦'上通用愿文的一种形式。

从可资利用的考古学材料来看,佛教行于印度与中亚期间,"擦擦"的制作和使用是大乘佛教仪轨修习的一个共同特征。在亚洲的大部分地区已经发现了时间定在七世纪和十一世纪之间的许多考古材料[5],但是据达得(M. Taddei)所记,"……恒河平原是这类物品(指"擦擦")主要集散地的中心"。[6]如果用恒河重要遗迹发现的材料和图齐教授书中发表的[7],显然是源于印度的西藏"擦擦"与叶尔巴寺的"擦擦"进行比较,就会找到一个很好的证据说明这些"擦擦"或者"擦擦"模子是源于东印度的,随后被带到了西藏。

作为一个普遍的规律,印度和早期西藏"擦擦"都有圆形的凸背,在印模的边缘有未加收拾的胶泥溢出,如从叶尔巴寺得到的这两尊"擦擦"。出现这种现象的原因是模压的胶泥球在手掌上成团压模后立即风干或烤干。西藏后期的大部分"擦擦",胶泥摔打得质地密实,水平表面和边缘的胀出泥块在干燥之前都收拾利索,背面模压成平的。这种后期的制作方法今天是中藏和东藏以及蒙古地区使用的方法,而藏区西部的"擦擦"仍然采用传自印度的早期样式。[8]仅有非常少的在西藏模压的最古老的"擦擦"带有印度模印文字,就像叶尔巴寺发现的"擦擦"那样。西藏"擦擦"上公元九至十一世纪的印度愿文 Ye dharmā……mahāsrama ṇah 的大部分都模糊不清或有正字法上的错误,有的已被转拼成藏文字母,表明复制印度模具的初期过程[9]。在检视时我们应当注意到叶尔巴寺"擦擦"A

上的愿文也以简朴的风格铸在叶尔巴寺钟上，黎吉生已经复制了此钟铭文，并和其它材料一起以确定此钟时限是在公元九世纪[10]。

至于带有五塔图案的叶尔巴寺“擦擦”B，图齐发表了从藏区西部收集的具有同样造像的两个例子，其中一个定在十一至十二世纪，但这两尊“擦擦”都有用藏文字母模压着的 Ye dharmā……mahāsrama ṇah 愿文。这表明叶尔巴寺“擦擦”B 可能是印度原型“擦擦”，从印度复制了第一块此类图案的西藏模具，而且似乎有理由将这一活动断定在十一世纪。

叶尔巴寺文物与东印度相关联的最有说服力的证据是叶尔巴寺“擦擦”A 与恒河谷地重要佛教遗迹挖掘出来的许多泥制“擦擦”是一致的。这一类型的样品，所有的造像上的些微差异，在菩提伽耶、那烂陀拉呼拉姆普尔（Raghurāmpur）[11]都有发现，年代在十至十一世纪。在中缅甸，若开邦（Arakan）等地也有所发现[12]。一切表明这类“擦擦”在印度的圣地被大量制作、售出或者由朝圣者带走，然后被这些虔诚的拥有者携带离开家乡，藏于当地的佛塔或佛龛[13]。这很可能是叶尔巴寺“擦擦”A 出现在那儿的解释，而且我们接受十至十一世纪的断代时限，因为这比较合理。

从艺术史的观点来看，因为便携性和大量的制作，还愿“擦擦”是一种重要的风格载体。通过在诸如叶尔巴、蒲甘（Pagan）和其它圣地这类文物的发现，我们能够看到金刚座古典佛的出现、来自比哈尔（Bihar）、帕拉（Pāla）雕刻的造像风格的范围在这一时期已经遍布整个南亚。

如果上面的断代是可以接受的，那么，叶尔巴的文物可能对我们有关西藏此类佛事活动如制作“擦擦”等起源的知识有

所补益。因为十世纪以前,即藏传佛教前宏期有关佛教仪轨的实物材料非常之少,我们只能推测诸如西藏“擦擦”制作之类仪轨实践的早期传入情形。自从我们知道了还愿泥模板和袖珍佛塔(西藏人皆称之为“擦擦”)曾在与西藏有直接联系的毗邻印度和中亚的地区使用过,那么,一些早期的西藏佛教很可能知道并且使用过“擦擦”。然而,十世纪之后,我们能够确定在佛教后宏期最初的阶段,“擦擦”的使用已经系统地传入西藏。时至今日,印度的“擦擦”还在时限在十一世纪早期的三个主要道场被发掘,即托林寺(1030 年)、夏鲁寺(1040 年)和叶尔巴寺(1020 年)。此外,在涉及这段时间内访问西藏的印度高僧的藏文史料也有进一步的证据。例如,阿底峡就是此类高僧 中一个很好的例子,他在引进“擦擦”入藏中起到了作用。阿底峡在西藏的十二年间(1024—1054),参观了上述的三个圣地,并在叶尔巴寺驻锡七年。收在大师传说中的一则传说讲道他从印度带来了“擦擦”的印模,在他造访西藏期间制作“擦擦”。[14]在布敦大师(1290—1364)的传记中,我们也能发现如此的记载:“在夏鲁岩窟有小佛龛,内有誓愿法力的泥‘擦擦’阿底峡曾驻锡于此”。[15]此外,阿底峡大师认为在《丹珠尔》中有涉及“擦擦”的几段文字,如 Pañcasañcaka－nirvapa ṇa－vidhi(德格版 3080;北京版 3899),而且他把塔的不同风格介绍到西藏。

关于西藏早期使用“擦擦”的问题与塔的建造正式传入西藏相关联,因为这两种仪轨之间有仪式上的密切关系。此外,由于缺乏有力的考古学证据,在后宏期塔的建造与分布仍是一个有待解决的问题。关于西藏的塔,斯内尔格罗夫和黎吉生写道:“塔的传入定可追溯到七世纪。”[16]但我倾向于将此时限

定得晚一些，或许是在赤松德赞统治时期。无论如何，由于古代文物的整旧翻新的功德活动与还愿供奉铭文的缺乏，没有"擦擦"文献和其它文物所有的参照，要定出西藏早期佛塔的时限是非常困难的。[⑤]利用叶尔巴寺塔基发现的有纪年可查的印度泥"擦擦"，我们至少在某种程度上可以说此类宗教建筑是建在十一世纪的卫藏某地。

注 释

①根据图齐所说，tsha—tsha 一词源自梵文的 sa—chaya（巴利文＝sacchāya 或 sacchāha），意思是"真相"或"复制"。参见《印度—西藏》页 54。

②关于查叶尔巴寺及其历史参看图齐《拉萨及其以外》页 106—110；费拉丽《卫藏圣迹志导论》页 103—105；希畏宁保《修习圣地叶尔巴目录·信仰精要》，收入《西藏朝圣导引》，罗列赫《青史》页 44，74，259—260。

③黎吉生《吐蕃铭录》页 144。

④我这里十分感谢叶尔巴寺重建的主持赤列喇嘛（Lama，Trinley），他允许笔者记录这次"擦擦"的发现，并且鼓励笔者公布成果。

⑤特别请参看达得（Taddei）《阿富汗加兹尼发现的印文泥"擦擦"和袖珍小塔》；高宁汗（Cunning ham）《菩提伽耶菩提树下的大菩提或大佛寺》、巴达莎丽（Bhattasali）《达卡博物馆中的佛教和婆罗门教雕刻造像》；优婆塞（Upasak）编《那烂陀之过去和现在》；普斯特（Poster）《印度地下 4000 年的赤陶艺术》近期关于大乘佛教崇拜仪式梵文文献中的研究参看班托尔（Yael Bentor）《吉尔吉特所见 Adbhutadharmaparyāya

经编纂》。

⑥达得前引文页79。

⑦图齐的早期例证皆来自后藏和阿里地区，见《印度—西藏》第一卷，特别是Tav vii—xii，xvii，xv11b，xxiia，xxxii等图版；另有他的《西藏的神秘》，伦敦1935年，图版页135；《西藏考古》日内瓦1973年，图版89，90，92，103，107。

⑧我感谢波恩的埃默尔博士(Dr，Helmut Eimer)对此事的解释，他读了笔者这篇文章的初稿。

⑨图齐《西藏考古》页117和注7提到的图版。

⑩黎吉生前引书页146—147。

⑪菩提伽耶地方发表的图片，参看高宁汗图版xxⅣe和格如伍德尔(Grünwedel，A)《印度佛教艺术》第二版，伦敦1965年，页180图版128。来自那烂陀的图片，见达得前引文插图29—30；拉呼拉姆普尔的资料，见巴达莎丽文图版1xa和页31。

⑫出自蒲甘十二世纪的实例，参看巴勒(Pal，P)《奇异的还愿造像：瓦尔特一格兰德收集品中的亚洲赤陶》，洛杉矶1987年，页68—69图版33。

⑬巴达莎丽前引文xxii；图齐《西藏考古》页118。

⑭埃默尔《详尽本生：阿底峡大师传记史料》，1979年。

⑮罗格(Seyfort Ruegg)《布敦大师传》。

⑯斯内尔格罗夫和黎吉生《西藏文化史》。

⑰图齐《西藏考古》页114；此外，关于阿底峡将确切的佛塔原型传入西藏的传说可看哈特《十三世纪的西藏圣骨盒》。

译自《西藏研究》1989年。

安多藏区的情歌

〔印尼/意大利〕多纳特拉·罗西 著　陈小强 译

在非常独特因而让人着迷的藏文化中，我关注着其中很有特点的一个方面，以下，我将要简单叙述：安多情歌。[①]

在藏语中，这些情歌被叫做"拉伊"(ལ་གཞས།)，或称为"山歌"，它不需要乐器和舞蹈的伴奏，流行于安多藏区的年青人中，而在康区和卫藏地区则没有。

"拉伊"很流行，但通常都认为它的演唱技法很不自然，年青人不容易掌握。

在节假日里，诸如农业庆典、游牧聚会和晋见地方头领的固定聚会时，以及在非正式的聚会中，甚至是独自在草原上时，安多藏区的青年男女们通常以演唱"拉伊"来表达他们的爱情。

公众集会的场合中，其它类型歌曲的演唱优先于"拉伊"。首先表演的通常是欢聚和宴饮等方面的内容。然后，有人开始唱一首歌，内容是礼貌地请求老人们允许年青人演唱"拉伊"。这样，年青人的父母、亲戚以及老人们都陆续离开会场，仅留下青年男女们，以便自由演唱。实际上，这种通过"协商"请走老人们的做法常常被认为是不礼貌和不合规矩的。但同时，当着父母和亲戚之面演唱"拉伊"对年青人来说也是件尴尬的事

情。毕竟，在这些人中有某个年青人的父亲、祖父或姑娘的兄长，或是某个年青人的母亲、祖母或小伙子的长姐。

尽管这样，这种较为隐秘的"拉伊"演唱仍称得上具有真正的严肃性，而且它还给节日增添了不少喜庆气氛。

在多数情况下，一首"拉伊"被分成具有相同诗节和音节的两部分，第一部分由象征性的比喻组成，作为伏笔；紧接着在第二部分中则表达真实的意图和思想。

某些时候，人们也能发现一些"拉伊"完全是用象征手法的，但它有一个极易让人领会的中心含义；相反，在其它一些"拉伊"中，则总是用意明确、直接。

一首"拉伊"由有着固定字数的若干平行诗节组成，使歌手能根据自己的意愿，自如地完成从最低音的三度到最高音的十六度的变化。而每个诗节通常有六、七或八个音节，它们按照歌词字数和含义不同而用暂停或音调的改变来进行划分。各诗节的最后一个音节，在某些时候，它能被其它音节替换，然后用相同的前一诗节附加在最末句歌词之后，用来作为这首"拉伊"的一个结尾。这种形式被歌手们在各场合中灵活地应用，加强了"拉伊"的感情色彩，用以吸引对歌歌手的注意。

当歌手希望表达他（或她）的爱情或是对某位歌手的美貌、心灵、道德有所倾慕时，就用很高的声调来演唱"拉伊"，反之，当歌手感到陷入了忧郁、悲哀、不快或受到指责时，他就用很低的声调或颤音来表达。另有一种"拉伊"的演唱方法，它是按照马或人的行走步点来调整歌曲的节奏的，它的声调很清晰，但并不很高，通常更为牧民们所喜爱。

在那些歌会上，小伙子们站在观众们的面前演唱"拉伊"，

而女子们则坐在观众之中，脸害羞地看着地面。牧民们演唱“拉伊”通常是在放牧时或是晚上，他们来到帐篷外，唤着各自的秘密名字或模仿鸟的叫声聚会在一起。

演唱“拉伊”的过程中，歌手的品德、生活习惯、日常经验，以及宗教信仰等，都通过感情的表白而逐渐表露出来。在对歌中，通过考察对方的感情和思想，歌手们在选择着自己的伴侣。这种发展爱情的方式，其态度总的来说是严肃的，包含了忠诚、信任和守信用等内容。对理想的伴侣来说，首先不可缺少的是稳固的道德，其次才是纯情和美丽。在姑娘们身上，倍受人赞扬的品德包括尊崇宗教、孝敬老人和父母、体贴丈夫，以及善良和温顺。而在小伙子们身上，人们看重的则是才干和勇气等方面。

一些优秀的歌手，凭着他们的灵感、幻想力和创造力，能够昼夜连续演唱“拉伊”而不出现任何的歌词重复，即使他们使用的语言和表达的概念非常简单和纯朴。

在本文中，我没法引用出全部的“拉伊”歌词，[③]尤其是这些歌词不容易翻译出演唱中的感情色彩来，就像安多藏区方言中的那些固有特点一样。下面的几首“拉伊”，即反映出这种传统和艺术的安多藏区情歌的吟唱方式，它们的思想主题一般要依靠上下文的自然关系来推断。[④]

1

从前我没有绸缎衣服，现在我想有一件，
我想要的是那种紫色或深绿色的，
在冬季最冷的月份里（腊月）很暖和，
在夏季 最热的月份里（六月）它又很清凉，

PDG

这样的缎子才是我想要的。
从前我没有朋友相伴，现在我想要了，
我想结交一位门第高的小伙子，
他能够终生做我的朋友，
他能够下辈子将我等待，
这样的朋友才是我想交的。

2

噢！太阳在天空中金光闪耀，
它的光泽多么美丽，
使你不再喜欢山脉和幽谷。

噢！恋人的身段和脸蛋多么迷人，
就像吉祥海螺般明净、美丽，
使我不想再跟别人来往。

3

我无法表达对我的马儿的思念，
假如我能够用语言来表达，
那么我宁愿让马鞍空着，
我宁愿马嚼子是冰冷的，
这才是表达我思念马儿的方式。

我无法表达对我的恋人的思念，
假如我能够用语言来表达，
那么我宁愿让我的另一半坐垫空着，

PDG

我宁愿我的身体和居室都是冰冷的，
这才是表达我思念恋人的方式。

4

我时常凝望着蓝天，
我时常聆听着信鸽的哨音，
但当我专心听时，
我意识到那哨音已不属于我了，
只有雷声和电闪伴随着我。

我时常眺望着村庄，
我时常听到朋友们交谈的话音，
但当我仔细听时，
我意识到她的声音已不属于我了，
只有村中的流言环绕着我。

5

我无法表达对我的马儿的想念
假如我能够用语言来表达，
那就是在挥鞭急驰的时候也会想念它，
就在我想它的那功夫，脚下的步子就迈错了。

我无法表达对我的恋人的思念，
假如我能够用语言来表达，
那就是在饮茶的时候我也会想着她，
就在我想她的一霎间，茶杯不慎跌落摔碎了。

PDG

6

噢！纯白色的马儿，
假如我骑上你，你是否能伴我一直朝北进发？
假如你不能伴我一直向北旅行，
我只好用马鞍和马嚼子来约束你，
这是多么让人不忍心的事啊！

噢！心爱的恋人，
你是否愿终生陪伴我？
假如你不能够伴我走到生命的终点，
那现在交朋友仅仅是在浪费时光，
你的话语只会带给我更多的痛苦！

7

有心想吃长在新树最高枝头上的果子，
但枝头太高了，我的手够不着，
而且果刺也太多了，我的手摘不下，
那颗果子哟，真是我的心病！

噢！村中的姑娘，我多想和你嬉戏在一起，
但人们的闲言使我们不敢相聚，
由于你的回避我竟遇不着你，
村中的姑娘哟，真是我的冤家！

PDG

8

在玛曲河边的低地上，
我用竹子来造舟，
在船帮的外沿上我钉上钉子，
在船舱的内壁上我饰上铁片，
经过这样一番努力水便不会渗进船中来了，
但如果水真的渗进了船内，
我也不会为此而怪罪河水。

在村里无人和我亲近，
但我却发现了一位贴心的伴侣，
我微笑着说出了三句话语，
这三句话使我对今后做出了承诺，
这样，我的伴侣该不会抛弃我了，
但如果今后他真的将我舍弃，
我也不会因此而责怪谁。

注　释

①在这里，我很愿意说明的是，作为我的苯教信仰研究工作的一部分，到目前为止，我已去包括青海省在内的安多藏区实地考察了两次（分别是1984年4至6月和1985年6至9月）。在这两次的实地考察中，我有幸被邀请去访问一些村庄，并去牧区的节日聚会做客。在我访问的这些地方，用来表演和吸引来客的主要节目是唱情歌，我记录并翻译了其中的一些情歌，尽管它们不属于我的专业研究范围，但我相信，汇编这

些有趣的情歌，来作为安多藏区民俗学研究内容的其中一部分，是非常有价值的。

②在六个音节的诗节中，音节被划分成每两个音节为一单位，在七个音节的诗节中，音节被分成这样几种形式：123/45/67 或 1/23/45/67 或 12/34/567 或 12/34/567 或 12/34/56/7（其中后两种形式较少出现），在八个音节的诗节中，音节被划分为 123/45/678 或 1/23/45/678 或 1/23/45/67/8 几种形式。

③参看岭嘉·格桑仁青嘉《简论藏族"拉伊"》，载《青海民族学院学报》1983 年第二期，第 108—116 页。在该文中，作者详细介绍了演唱"拉伊"的十三种表达方式。

④文中记录的几首"拉伊"是由下面几位歌手演唱的：赤玛塔尔，35 岁，青海共和县人；邢毛措，19 岁，青海省海西州人；多杰坚赞 31 岁，甘肃省夏河县人；达珍多杰 24 岁，青海省贵南县人；多杰才让，34 岁，青海省共和县人；诺布旺丹，24 岁，青海省贵德县人。

参考书目

1. 若列克·乔治《安多民歌》，载于《论文与讲演》，第 18 集，罗马，1958 年。

2. 多杰才让等《藏族拉伊》，西宁，青海民族出版社，1983 年。

3. 岭嘉·格桑仁青嘉《简论藏族"拉伊"》，载《青海民族学院学报》1983 年第二期，第 99—116 页。

4. 南喀·诺布德旺《藏族的音乐传统及舞蹈伴奏音乐》，载于《论文与演讲》第 36 集，罗马，1967 年。

5. 南喀·诺布德旺《藏族游牧文化漫谈》，意大利，阿塞道梭，象雄研究中心，1983年。

6. J·F·洛克《有关阿尼玛沁及其毗邻地区的专题研究》，载于《论文与讲演》，第12集，罗马，1956年。

7. 宋志端《藏族"拉伊"初探》，《中央民族学院学报》，1986年第一期，第101—107页。

8. 于道泉《六世达赖喇嘛仓央嘉措情歌》，1930年，北京。



一六八一至一六八三年
西藏、拉达克以及莫卧儿的战争

伯戴克 著　汤池安 译

在较早的著述中,[①]我已论及17世纪80年代初期拉达克、西藏、莫卧儿帝国的的三角战,直到现在,此战仍鲜为历史学家们所知晓,近代仅有福兰克的《西部西藏史》(伦敦,1907年)提及。这部过时的著作,只是《拉达克王统记》的意译而已,末曾利用其他资料。还有一部可供参考的是杰杜那斯·萨卡尔爵士的《奥朗则布传》,[②]源于莫卧儿资料,并糟糕地将中央西藏误指为大西藏。[③]这就忽视了战争对西部喜马拉雅的前途的重要性。它决定了拉达克王室短命的喜马拉雅帝国的毁灭,建立了拉萨政府在整个群山北坡的最高统治。战争结束,订立和约,划定西藏和拉达克的边界,这就是西藏和印度的近代边界。只要克什米尔不吞并拉达克,那时确立的领域将会一直保持到今天。

这次战争的史料并不多,约有以下数种:

甲、拉达克资料

(一)福兰克编《拉达克王统记》(《印度西藏古建筑》卷2,

PDG

加尔各答，1926年）。引用时略为L。

（二）卡宁赫姆：《拉达克，物质、统计及其历史》（伦敦，1854年）。其拉达克史之记述，出自L原稿，而较福兰克编的更趋完整与准确。原稿今已遗失，故卡宁赫姆此书之价值，可视为原始文献。

（三）一份为卓越的拉达克王尼玛朗吉（1705—1734）及其战时的首相和统帅忠臣释迦嘉措所承认的拉达克文献，由福兰克发表于《印度西藏古建筑》卷2，242至244页。引用时略为S。

乙、藏文资料

（四）《颇罗鼐传》木刻本，3950叶，每面6行。策仁旺吉（亦称仓色·吉白洛桑）著于1733年。是西藏贵族颇拉·索朗多吉（通常只称呼他的头衔人王）的传记文学。他是汉人的忠实朋友，战斗并打赢了1727至1728年的内战，成为西藏的藏王，从1728年直至他1747年去世。人王的父亲白玛吉布参加了拉达克战争，这一事实给我们带来战争的长篇记述（11至25页），其写法夸张，有藏族近代文学风格。它较为紊乱，叙述不完整，充满难以置信的情节，填进了长长的宗教说教（常用诗句），然而，这是一部中央西藏战争观点的重要记述，是我们的主要资料之一。引用时略为M。

（五）一份并非西藏资料、但能说明这次战争中的西藏盟友，它是杜齐教授1933年在库那瓦的朗木迦发现的（见附件二）。他慷慨地拿出照片任我利用。这是一份说明那时西藏政府和俱卢王（即巴沙尔，今西姆拉山邦）之间的官方交往及交

通情况的文件。该件并不十分重要，但有些别处没法发现的颇为有趣的细节。它抄写得非常粗心，拼写极其糟糕。我的几处译文多半是推测出来的，这份文件完全同于所谓的拉达克—巴沙尔条约，是福兰克 1909 年买到的抄本，[4]但他从未编辑出版。引用时略为 N。

丙、莫卧儿资料

（六）《阿拉姆吉尔的同代俊杰》* 奥朗则布统治的近代官史（Bibliotheca Indica 编，加尔各答 1868 年）。我们只用了很少一点。

（七）《克什米尔史》，穆罕默德阿扎姆著于伊斯兰纪元 1148 年（公元 1735 或 36 年）。我利用阿拉哈巴德大学图书馆的手稿。

甲和丙项下的那些资料，在我的《拉达克编年史研究》中早已利用，但是藏文资料能使我们去完成整个战事的描述和得到一种确切的见解。

这次战争的起因，M 和 L 在涉及战斗时作了叙述。让我们稍微回顾一下 1680 年西部西藏的实际情况。那时的领土状况始于 1640 或 1641 年，因拉达克王森格朗吉进行战争，反对后藏独立，他在恰克达克藏布江岸的斯日噶莫缔结了和约。时整个阿里三围，包括圣地冈底斯和玛旁雍错湖都是拉达克邦的属地，边界毗连中央西藏，或接萨特累季河**流域和雅鲁藏

---

* 阿拉姆吉尔意为世界的征服者，奥朗则布即位后的称号。
** 萨特累季河（萨特卢杰河），发源于兰戛错湖，在中国境内称象泉河。

布江——布拉马普特拉河*的分水岭玛雍拉山口。条约后的1640至1680年,拉达克不得不内附莫卧儿(1664年),后藏和中央西藏的其他地方被蒙古酋长顾实汗所征服,或者确切地说,是他与达赖喇嘛共同统治领地。1654年,他的儿子达延汗继任,大概统治到1668年,又由其子额尔德尼·达赖汗继任,所辖领地西藏已非常衰弱,处于战争时期,真正的统治者是达赖喇嘛和他的儿子第巴·桑结嘉措。所有这些政治变化,都未严重影响原有的边界。在地广人稀的土地上,对政府和臣民来说,真正重要的事情是放牧羊群、发展手工业,主要是羊毛贸易。任何动乱都会引起边境骚扰,从而危及到列城—噶大克—拉萨这条贸易通道,致使两国乃至喜马拉雅邦以远的南方都会深感不安。这就是为什么那糟糕的、也许是漏洞百出的N,则似乎坚决要求其信使、使节等能在阿里地区安全通行。根据这一经济背景,边界动乱和由此引起战争的直接原因是宗教纠纷。M和L各说不一,前者言道(11叶):

"拉达克王为人正派,品质高尚,佛法护政。虽说善有善报,恶有恶报,但是,犹如晶莹的水晶石,只有外面的涂料褪掉,才会露出它的本色。拉达克王的那些恶毒的大臣们,十分嫉妒光辉如日的黄教,以致于竟有反叛之意,洛哦、日土等地,不问青红皂白,像听到一声水响就瞎跑的兔子一样跟着起哄,在萨噶和卓雪地方,人人逞强,争斗、抢劫层出不穷[⑤]。"

以上所述,可作如下概略:我们从L和拉达克铭文中得知拉达克王是一位竹巴派的强大支持者,日益敌视和反对西藏的格鲁巴教派,它的边境一带的臣民得到宫廷方面的暗示,

---

* 布拉马普特拉河,上中游在中国境内,即雅鲁藏布江。出喜马拉雅山脉后入印度境。

开始骚扰边境另一侧西藏地区的居民。我们被进一步说知，拉萨政府面对这一严重事端，派出麦波阿松和卓哦噶布两兄弟出任萨噶地方长官，严令绥靖地方，任务迅速而卓越地完成了(M11 叶背面)，这些事情发生在 1681 年的前几年，因为参加过拉达克战争的白玛吉布系出生在麦波阿松那次任职期间。甚至在萨噶绥靖之后，潜在的不安定因素仍然存在，这对黄教领袖第五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措(1617—1682)的宗教地位有着直接的利害关系，于是决定采取军事行动，反对拉达克王[6]。

以上引述的藏文资料抱怨拉达克迫害格鲁巴派，自然拉达克资料则抱怨西藏迫害竹巴派。L 谓那时执掌政教的竹巴活佛所控制的不丹与拉萨发生争执，而忠诚的拥护者和竹巴信徒拉达克王即“致书西藏，说他也要参加他的争论”。谁正确都无关紧要，真正的问题是这两个教派之间的争执，首先涉及到西藏宗教领袖的达赖喇嘛，而不安全的贸易通道不能交给执掌西藏俗政的蒙古王丹增达赖汗(M 如此称呼他)。由于宗教和经济这双重原因，达赖喇嘛向拉达克宣战(M13 叶背面0。M 在这点上没有提及达赖汗，但他是赞成合作的，这当毫无疑义；因为蒙古军队是这场战争的主力，达赖汗回到拉萨祝贺胜利的西藏将领，并对其备加赞誉。

作出攻打拉达克的决定，达赖喇嘛即授权扎什伦布喇嘛噶登策旺贝桑布。M 以其通常的华丽词藻，给我们略述了他的生平(12 叶正面至 13 叶正面)。他是顾实汗次子达赖珲台吉的长子，他继承了青海的家产，噶登是西藏统治者达赖汗的堂兄。他在扎什伦布持戒学经，佛典娴熟，在扎什伦布通过辩经，一举成名。班禅喇嘛洛桑曲吉坚赞于 1662 年圆寂，那时他

负责维持扎什伦布市场的法纪，执法严厉。他后来继续大力支持灵童班禅喇嘛洛桑益西。这位精力充沛的僧侣被达赖喇嘛召至拉萨，给了一个意外的任务，率军去攻打拉达克。他顾虑重重，一个虔诚的佛教信徒，即使为了正当的理由，也反对杀生。经过相当的犹豫之后，他毅然投入他的事业。虽然率军侵略并进入一个世界上最贫困的国家，这与维持市场法纪大不一样，但是我们立即可以说，他能胜任这一极其光荣的任务，至少，只要他是攻打一个拉达克就行。当然，他的军队决不能同莫卧儿正规军，那些在印度身经百战的老兵们相提并论。他在拉萨博得赫赫声誉，在战场上获得军功，据说，按传统习俗，他在阿里的达拉卡建立了一座寺庙和陵堂。

现在开始叙述战争，我将其年代问题暂放一边。当我们把所有事实摆在面前，最后在我重新描述事件时，就会讨论得十分确切。

在请教拉萨附近的白哈尔护法的神谕和获得授记的赞同之后，噶登率领一支二百五十人的小部队离开拉萨（M15 叶正面）。这是支精锐部队，由精选的蒙古骑兵组成，以此为核心，再向边境地区征兵建立一支军队，可能是情况紧急，并且，最简单的筹划也得进行费时的和复杂的准备，才能保证大军（这一军队于次年会合）从拉萨开往玛旁雍错湖。噶登从拉萨先去扎什伦布，因为要得到他的上师班禅喇嘛的祝福。他还要在那里补充一些物资。他从扎什伦布再继续行军，沿雅鲁藏布江上谷前往萨噶地区（M15 叶背面）。他在这里（也许是萨噶宗）见到了地方官卓哦噶布和麦波阿松，他们为他举行了盛大的接风宴会，他在这里得到了他的军队所需要的优良装备。他们给了他所向望的大批东西，十分丰富，如勇士使用的各种武

PDG

器、骏马、帐篷，又派给大批强壮的百姓去帮助他的军队(即协助军队和随营作战)。我们可想而知，这支远征军是在此组建起来的。向雅鲁藏布江上谷的当地征兵，共同组成噶登的护卫。当他准备就绪了，即向西开拔。

边界显然毫无戒备，噶登没有遇到任何抵抗就来到冈底斯山和玛旁雍错湖，在那里，他同他的军队一起献上传统的供品，举行通常的仪轨，至少在他的眼里，此事与他军队的优良装备同等重要。但恪守宗教仪式并不能使他忘了他的政治任务。这很重要，因为在一个远离他的根据地的国家，他要有一些忠实的盟友作为依靠，他进行筹划，同巴沙尔王克哈日森格举行会议，[8]会议地点在香雄的普林章，[9]M 未曾言及此事，但它是 N 的主题。从这份文件中，我们能够找出达成协议的重要条款，噶登以西藏政府的名义，保证阿里地区交通畅通，以便两年一次的官方代表从巴沙尔到阿里三围各镇。我们可以放心地假定，以上正是一支定期贸易的商队。为表示谢意，巴沙尔王答应他那小小的部队加入噶登的武装力量。N 的原文和 M 的叙述已很清楚，翌年第二次攻打拉达克军之前不久，在羌拉结盟。考虑到巴沙尔集中军队和开抵阿里，要在大雪封山之前，故会议时间，很可能早于这个季节。

同时，西藏侵犯的消息传到列城宫廷，国王德勒朗吉(1675—1705)似乎像个无足轻重的人。这个国家的掌权者是他的首相和统帅释迦嘉措，他几年前(1673 或 74 年)曾经有两次成功的远征，率军攻打拉达克西部的诸酋，还可能打退过莫卧儿的武装干涉。他对西藏侵犯的消息的反应，拉达克资料没有记载，但 M(16 叶正面至 17 叶背面)却声称全都知道，至于依据什么，我们不得而知。按此资料所说，自然是敌视拉达

克的。释迦嘉措(被M称为罗罗释迦)似乎认为情况并不严重,或者至少也是胸有成竹:"诸军听着,来自边鄙之乡的蒙古兵丁,竟敢侵犯吾王森格朗吉(M将德勒朗吉通常弄错),这正是头撞铁锤。大家不必惊疑,要泰然自若!凡作战者,必是殷实富裕之人,设法备下绸服、骏马、盔甲、棉装、火枪、快刀,一一都得齐全。吃的用的也要准备充足。"但是,并非人人都是如此乐观。拉达克领导层中有一派人事事慎重,以罗罗比佐吉为首,他警告释迦嘉措低估了敌人,最好是避免出击,因为蒙古铁骑利害,应固守寨堡以待敌人,阿里太利于敌人了:"人们总爱轻易谈论战事,然而上阵打仗却不那么简单。敌人前来攻战,不是没有原因、没有把握,决非轻举妄动。毫无疑问,他们自以为所向无敌,满腹韬略,武艺超群,于是才来进攻。因此要好好策划一番,方可进行战争。蒙古兵丁都善于骑马作战,所以不宜在荒原旷野(或是聂昂?)上同他们厮杀。我军要占据山脚水边的险地,守住坚固的寨堡,以便用计取胜。"然而释迦嘉措的那些支持者都辱骂他懦弱胆小,为十足笨蛋的想象所诱惑,他们再三作出野外开战的决定。

拉达克军队立即开赴阿里,当他们接近敌人时,吹牛大王们决定提出开战,忍不住给噶登送口信下战书(M17叶正面):"你这野蛮人,竟然嫉妒我们的神灵,怀恨而来。好吧,那就厮杀一场!如果你胜了,就把坐骑拴在(列城)[10]王宫门前的石狮上;如果我们胜了,就把马匹拴到拉萨的石碑上"。口信送去,受到噶登的鄙视,他根本不屑于回答。序幕揭开后,令我们想到荷马英雄们的战斗即将来临。

首次交锋的地点在哪里?我们那些资料记的地名各不相同。L说拉达克人在古格的夏玛顶被打败,一直被追赶到拉达

克。卡宁赫姆(327 页)称其地点为达朗喀玛。S 谓战斗在热拉。M 则未提及,除非被我译为“荒原”的聂昂是确实的地名。按 K·马尔克斯先生所说,夏玛顶位于扎西冈和噶衮萨之间的半路上。达朗喀玛像是当地人叫的朗玛的全名,在噶尔塘曲河的扎西冈的东南。热拉在狮泉河热拉宗一带,位于扎西冈东。以上所指的大概是同一地方,荒原(Mསྙིང་ངམ་)就在这里,位于印度河的两支源头,即狮泉河和噶尔塘曲河的交叉地带,在扎西冈上方,约东经 79°45′;北纬 32°27′。

战斗 发生在下午(M17 叶背面)。这位藏僧统帅身披坚甲,带着他的刀枪长矛,跨上坐骑,率领他的人马攻击敌人,在他的铁蹄下他们被冲垮了,他挥刀砍杀他们,“直到兵器染满了鲜血,刀柄沾住了手,难以放下。”搁下 M 的夸张之词(它还给了我们一首胜利的短诗),事情已很清楚,西藏人获得了一次真正的胜利,拉达克资料也是这么说的。当然,从局部来看,这仅是一次带决定性的军事行动。正如我们前面所见,西藏军队的确很小,而拉达克的队伍大概是列城匆忙组建的一支先遣部队来驱逐侵略者的。因此,这场战斗对战争没有决定性的意义。它只可视为支持了西藏人的阿里战役。M 说:“对方的军队大都被消灭了,活下来的人再也不敢在荒原旷野上厮杀,就像雪猪呆在穴中一样,躲在布壤的达拉卡、扎章(古格首府)、扎西冈等坚固的寨堡里。”卡宁赫姆也说,在达朗喀玛被打败的拉达克人,被西藏人一直追赶到隆空。这是一个小村庄,离拉达克一侧的近代边界不远,似此,当被连续追了七十来英里。S 证实说,西藏人在隆空受到阻击并被打退,据此,西藏人被释迦枷措击退了。M 根本没有提及这一挫折,这总不大自然。难以相信这是拉达克人的重大成功,它的确没有怎么

影响战事的进程。拉达克人在拉达克边界上止住了溃退，追军被迫转回，但只此而已，我们根本没有听说拉达克方面进行任何反攻活动。

此时此刻，噶登必须停在那里，为了充实他的武装力量，要等待援军以便解决寨堡这个难题。M(18 叶正面)说："蒙古军队善于驱骑杀敌，但是不善于徒步攻寨。"因为这一原故，也由于噶登的军队甚少，或更是战斗中已损兵折将，于是西藏政府给噶登派去大批援军，其中大都是显赫的将领，"从拉萨派来了足智多谋、英勇顽强的阿如瓦；从那绒(位于东经 82°20′，北纬 32°35′)派来了工布·阿俄扎西、人王的父亲白玛吉布、衮喇嘛成勒、达孜瓦王族的济咙(恰日达孜位于拉萨东吉曲河岸，东经 91°32′，北纬 29°50′)。"将近五千人的队伍朝阿里开拔，给噶登这支相当强大的力量，使他原来的军队在数量上处于优势，以便他能够对付寨堡这个难题。

他的一些将领主张强攻寨堡，另外一些则要长期围困，俟其饥饿，趁机攻克。噶登却作出正确的判断，指挥不熟练的军队，在崎岖地带进行围攻和在阿里速战，那是令人厌烦的。在围攻的战火中，只能暴露他的军队，遭受巨大伤亡，消耗他的粮食贮备，使他的兵丁丧失斗志，事关紧急。他向拉达克方向调动他的军队，这次进军出乎预料，结果非常走运。阿里的拉达克守军受到他那新的壮观的阵容和现在已是十分强大的军队的威胁，拉达克能及时发兵救援已毫无希望，于是他们自动投降，没有受到攻击 M19 叶正面)。卡宁赫姆(327 页)明确地排除了扎西冈，M 则肯定说扎西冈和查巴让中的寨堡已落入噶登之手。关于扎西冈的记述，这里无法统一，我们最好放下这个次要问题，不予解答。

他拒不选择沿印度河这条查巴让至列城的直接道路，噶登宁可迂回，经由日土进入拉达克，但是他不可能不同拉达克主力军展开一场激战就取得成功。拉达克人在毗连他们国家的羌拉山口前列阵，M 叙述道："拉达克大军在羌拉一带列阵。"卡宁赫姆则更精确，说打仗的地方是巴拉加，在拉达克人居住的羌拉后面。S 叙说战场是白结，这很可能就是卡宁赫姆的巴拉加。我在地图上找不到这个地方，但很清楚它准在如托一侧羌拉山口的山脚下。

战斗之前，拉达克的全部兵力都集中了。拉达克王和他的大臣释迦嘉措似乎对其后果有些疑虑，因为他们想到请示护法神，求得王族的秘密神谕，其名我们未能得知（M19 叶正面）。他们得到一个明确赞许的答复，于是提出向西藏作战。有些尚不明白的原因，那天噶登未能、或者根本不必亲自率领军队，他把指挥权委托给他的副将大宰布穷、白玛吉布、诺错日增和蒙古勒达。四位军事指挥立即发动进攻，战事似乎没有形成均势，这次战斗甚至还不如首次交锋那么激烈。拉达克人溃败逃命，国王和他的大臣惊慌不已，奔逃的目的是去求得克什米尔莫卧儿长官的庇护，但他们没走多远，一下就滞留在低地拉达克的丁莫冈村（L 作 གཏིང་མོ་，M 作 ཏིང་མཁར་）。L 支持这一重要说明，谓国王在丁莫冈避难，留下释迦嘉措去处理军队。按 M 所说，国王参加了战斗。这小小的分歧只是一点说明而已。

胜利后，似乎并未认真追击，噶登推进得很慢、很谨慎。从卡宁赫姆的叙述中，我们看出他驻扎在羌拉村。在他中止进军期间，可能古格百姓在那里加入军队，要么就是指定刚被征服的阿里，由当地的富人协助武装力量，或者更可能的是那支巴

沙尔小部队。于是，他通过山口，一直推进到拉达克一侧的第一个村庄萨底，他在那里停了下来，大概是为了防备列城反攻。但是，我们从 M 中得知，拉达克军完全溃败了，列城亦已屈服，并未反抗，据卡宁赫姆所说，西藏人占领了全国，直抵尼木（位于印度河，距下面的列城约二十英里，离前面的帕葛约五英里）。显然，被击败的拉达克人曾的确考虑要保卫他们的首都。

当列城完全陷入西藏人的手中时，西藏将领"都很恪守誓言，决不违背。所以，噶登汗王的坐骑，当即拴在宫门前，同时，噶登汗王占有了列城的财富和百姓，汗王禀性公正厚道，他从宝库中拿出钱财，分赏给大宰布穷和白玛吉布"（M19 叶背面）。

西藏人的成功达到了顶点，缴获的列城战利品是噶登荣誉的光环。随之发生的事情是相当自然的，不必大惊小怪。以后的事情，M 不说一个字，笔锋却直接转到莫卧儿的干涉上来。当然，在长时间的干涉中，发生了更多的事情，M 喜欢我们去自行了解。在此，我们得用其他资料来填补这一空白。业已占领全国并直抵尼木的西藏人，企图攻占土姆努孜（地址不详），但失败了，最后他们在帕葛前面驻扎下来，于是他们去包围拉达克的第二城镇，包围成了极其无聊的事情，在这期间，两军对垒，地方上小战不断，噶登徒然试图去破坏一座桥梁，白白投掷了许多石头。据 N 这份混乱的报告所说，这期间，巴沙尔部队来了，莫卧儿亦已介入，即在帕葛之围的时候，噶登和从彼邦前来助战的巴沙尔将领的总部就设在拉达克的各诺（也许是达诺?）。

再次强调一下蒙古骑兵和征调来的西部西藏人在持续围

攻帕葛时的无能,故久久没有结果。卡宁赫姆说是三个月,此说完全可信,而据L所说三年,则与纪年史矛盾(见后),另外也是不可能的,因为不能期望西藏军队在喜马拉雅的三个可怕的严冬期间,在离他们的根据地达三百英里之遥,竟会共同一起从事如此冗长乏味的使命,帕葛之围是这次战争的转折点。这座小镇的坚决抵抗,耗损了侵略者的兵力,为拉达克王臣争得了宝贵时间,因为他们要请莫卧儿帮助,到时还需要安排谈判。阿里战役期间,噶登是那么善于策划他的军队行动,曾经漂亮地避免了那次会犯的错误,而现在却使自己卷入一场毫无希望的攻坚战。然而讲句公道话,我们此外也看不出他能在那儿为自己做些什么。国土上不再有拉达克军队,当然他并不想把国王赶入克什米尔,更可能的是,他想结束战争,使自己能够完成占领敌国的任务。帕葛挡了他的道,这是低地拉达克的抵抗中心,必须不惜任何代价攻克之。

正当噶登在消磨他的时光和他那疲惫的军队进攻帕葛的时候,拉达克王臣(实际上只是后者)并没有偷闲,从他们避难的丁莫冈,他们向1678至1685年在克什米尔建立的莫卧儿藩属伊卜拉欣汗求援。莫卧儿人从未在喜马拉雅有过任何扩张计划,虽然他们能够轻而易举地征服这方国土,他们满意自己只在拉达克建立宗主权,时仅18年。在后来几年,即使他们稍遭困境,邻近帕萨日的拉达克将领竹朗吉亦不打算予以报复。莫卧儿帝国基本上是北印度平原的强国。群山未能诱惑他们,主要是由于他们不得不化解旁遮普山邦的仇杀时,他们才在喜马拉雅进行战争,但对那里却从不带有政治扩张目的。对他们来说,群山是神灵设在北方的屏障,只应凝视,不可跨越。[11]此外,奥朗则布前往拉其普他拿,去到德干,北印度莫卧

儿，王朝在王位已缺和没有大批军队的情况下，自然只好采取守势，然而王朝所有的人力物力都用来抵抗德干邦，这是个特殊情况，是进行自卫。莫卧儿绝不允许拉达克国被一个强大的远邻所代替，让喜马拉雅的那部分改变颜色，并因宗教动机而从本质上敌视他们，于是前去援 助他们的属国。另外（尽管没有明言，但却理由充足），要考虑克什米尔披巾工业原料羊毛的贸易通道将会受到严重破坏，从而影响国家的利益。

《克什米尔史》说，代为求援的君王伊卜拉欣汗（时在奥朗阿巴德）答应了拉达克王的请求（M19 叶背面有相同的记叙）。在克什米尔组成一支远征军，队伍是从喀布尔和其他地方上的兵力中召唤来的，交给伊卜拉欣汗的儿子珲台汗指挥，下面还委派了其他几位将领，他们的名字被《克什米尔史》遗漏了，卡宁赫姆则作木日汗、拉什卡汗、卡冈·苏丹汗、牙哈汗和迦汉吉汗。[12]这支部队通过卓吉拉山口，横渡卡拉孜（即卡宁赫姆说的卡拉齐）的印度河，进入拉达克。在此加入了莫卧儿在那一地区已有半个世纪的忠实盟友斯卡多统治者巴尔提的武装力量，还会合了萨米，或低地拉达克，即从西藏人还未占领的地区征募来的、且一直留在这块土地上的拉达克武装力量。[13]他们渐渐接近的消息传来，集结在帕葛之围的西藏人将与克什米尔至列城道路上的新敌交锋。

战场的地点被 L 称为帕葛的恰吉平原，而卡宁赫姆作达迦塘，两个名字都不能在地图上找到，但很清楚，它在帕葛东或东南不远的某个地方，因为卡宁赫姆和 L 说，后来一直追到比吐（位于列城西南印度河四英里）。M 则相当混乱，似乎战场就在比吐（作 ཤི་ཐུག་）："大王大发雷霆，出动大军，来到比吐。"但这不可信，因为拉达克资料很清楚，有根有据。遗憾的

是莫卧儿资料没给我们帮助。《克什米尔史》只说 Qalmāq（蒙古人）被打败了，《阿拉姆吉尔的同代俊杰》（236 页）说，莫卧儿通过珲台汗的有效机构，恢复了那萨村（?拼写有疑问，该地不能确认）的和平。

现在让我们来研究这场极为独特的战斗。[1]M 对此说得非常混乱，我根本不相信我会正确理解此文：（19 叶背面至 20 叶正面）"南寺（?）人毫无戒备，许多良民（在比吐）被杀。有的被押到莫卧儿，割了包皮，改信异教（即伊斯兰教）。正如那滚滚象群，铺天盖地而来，但是兽王（狮子）何所畏惧，凭它的勇猛，任意驱杀。敌人来得愈多，噶登汗王愈加高兴。英勇威猛，怒火中烧的王臣们在千军万马的敌军中，毫无怯意，挥刀舞剑，杀死不少敌人，活下来的四下溃逃。噶登汗王夺得一大群底比迦（或许二 Qipcaq?）良马，我佛（达赖喇嘛），洞察三时，下书曰：'若克什米尔人来攻，即行告知'。这封书信，由聪明的使者呈交纳瓦卜*，就这样扭转了局面。凡是大福大贵的人，毫无疑义，他们自然很容易达到目的，次日夜晚，诸护法神大显神通，克什米尔军队大哭而逃，噶登汗王高举胜利的大旗，战败敌军。"接下来的三偈是宗教的、说教性的和没有证实的故事。这之后，突然开始解说和平状况和仪轨之事。卡宁赫姆和 L 则如以上所见，没有什么细节，他们只是说西藏人溃败了，一直投奔到比吐，这与 M 上述的第一部份吻合，它告诉我们，战斗的最终结果是西藏军队一次完全的失败。

战斗后，据卡宁赫姆说，被打败的主体部队退到列城寨堡避难。然后，他们同意放弃这个国家，于是被允许撤到卡苏（?

---

* 纳瓦卜，莫卧儿王朝统治下一个省或一个县的最高行政长官。

PDG

地点不详）。据L说，西藏人马不停蹄地从比吐逃往扎西冈，在那里他们为自己筑壕防守。

然而，这场战役的最后阶段出现了一些情况，莫卧儿和拉达克的资料并无下文，但西藏的资料却有不同的描述。以上所译的M说，战斗之后，正是达赖喇嘛从远处施咒行巫，莫卧儿兵丁惊慌失措，乍一看，这似乎是个没有根据的民间传奇，但N告诉我们，莫卧儿人接受巴沙尔僧官和一位西藏官员的大量贿赂，他们这才离开了。M的叙述则是另一种情况。可以想到，对局外人来说，似乎是个奇迹。N的叙述却别出心裁，但我觉得此事，看来如此可信，显得如此真实，合乎一般情况，没有犹豫的余地。让我们回顾一下战后情况，西藏军队败了乱了，但没被摧垮，没有远远撤退到拉达克境外，胜利的莫卧儿的下个问题是什么呢？要记住两 点：首先在冬季来临之前，珲台汗必须完成整个任务，除非他想被放逐在拉达克，当大雪封了卓吉拉山口——每个莫卧儿官兵就先恐慌起来。其次，他保护拉达克独立的目的已经完成，他必然没有什么兴趣去再冒危险，并且仅仅只是为了一个如此散了架的拉达克王去恢复阿里，而在喜马拉雅打一场长期战争。因此，早就准备返回克什米尔，珲台汗非常乐意接受给他的大批贿赂。他转身返回，让西藏人留下来同拉达克王争吵，只有一个条件：拉达克的完整和主权必须受到尊重。这个决定，任何地方都没有明确提及，但是，它由西藏人在拉达克所强加的条约上暗示出来了。

噶登十分满意，他已经大功告成，可任意处置财宝，当然，现在禁止他行使拉达克的权力，但任何事情发生争执，他几乎都有自己的办法。我将进一步分别讨论西藏和拉达克、莫卧儿和拉达克的条约，但让我立刻陈述拉达克为了每件事和每个

人所付出的代价，如果莫卧儿和西藏终于都能考虑到这场战争的后果是他们的最大成功，那么这就不是相互付出代价，而只能是拉达克单方面付出代价。

莫卧儿部队转回克什米尔，标志军事行动实际上已经结束了。[15]因此，适当讨论一下战争的年代。有个一般规律总得讲讲。同法国革命前欧洲战火的时间性一样，喜马拉雅的战事是、并且一直都是同季节有着密切的关系。在西藏高原那漫长的冬季里，白雪覆盖一切，狂风暴雪不止，长期打仗和远征是决不可行的，即使是最强大的和斗志昂扬的军队都不得不在冬司令那致命的权势面前俯首帖耳、偃旗后退。因此，一场喜马拉雅的战争，从来也没有连续持久过，除非是一场持续的夏季激战。而冬季期间，双方脱离接触，军事行动实际上已经暂停。这一自然的战争分段和各个夏季战役，从来也没有看到会有一年那么长的时间，这就使我们的考证更为简单了。

噶登和他的卫队从拉萨出发。我们对此有个可信的结论：第五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措派遣了噶登，第五世达赖喇嘛圆寂于 1682 年 2 月 15 日，拉达克战争是他最后的行动之一，但是死人无论如何也不可能进行筹划和组织。噶登在春季开始他的战役，这不可能是 1682 年的春天，因为达赖喇嘛早已去 世，因此只能是 1681 年的春季。我有幸从一份完全自成体系的资料中，足以说明这个日期。我有一本官方印记的近代小册和达赖喇嘛年谱，标题是：གཞུང་ཞབས་རྣམས་ལ་ཉེ་བར་མཁོ་བ་བླ་དཔོན་རིམ་བྱོན་གྱི་ལོ་རྒྱུས་ཐམ་དེབ་ལོང་བའི་དམིགས་བུ་（《政府历代拉本史》），约编于 1910 年。在铁鸡年（1681 年）条目下有：“是年，汗王噶登策旺贝桑将其治下之上阿里三围，作为中央政府之上师领地献上（达赖喇嘛）。”由此可见，这一中央西藏注明的

年份1681年已反映在完全自成体系的莫卧儿资料文献之中，并且，它与《阿拉姆吉尔的同代俊杰》和《克什米尔史》提供的日期顺序是如此相符(我们还将看到)，它十分准确，是能作数的。

首次战役应在1681年，包括他从拉萨出发到达玛旁雍错地区，与巴沙尔王达成协议，在达朗喀玛或夏玛顶的战斗，以及他在隆空的败退。在随后的冬季期间，噶登让他的军队在阿里补充装备，并休整改编。

1682年春，他得到拉萨来的援军，接受阿里武装部队的投降，向拉达克进军，在羌拉打败拉达克人，巴沙尔军队加入，占领列城，安营扎寨包围帕葛。这次包围，据卡宁赫姆说是六个月，这就将我们从1682年的秋天带到1683年的春天，与我们的时间表完全一致。我们有了1681和1683年这两个年代之间的准确时间，反之，L说三年之久的帕葛之围就完全不能成立。在拉达克方面，利用1682至1683年的冬天，同克什米尔的纳瓦卜进行协商，然后在奥朗阿巴德得到君王的同意。

第三战役始于1683年，我们在自成体系的莫卧儿权威文献上有着日期：《克什米尔史》和《阿拉姆吉尔的同代俊杰》(236页)指出莫卧儿于伊斯兰纪元1094年、奥朗则布第26年，即公元1683年进行干涉。这给上述年代一个无可争辩的证据。第三次战役包括莫卧儿与西藏之战，西藏的败退，莫卧儿撤回克什米尔，以及莫卧儿与拉达克之间，拉达克与拉萨政府之间签订条约。卡宁赫姆给了一个不同的日期：水猪年(1683年)羌拉之战和征服拉达克，木鼠年(1684年)抵抗莫卧儿，木牛年(1685年)第四次战役(不能载入史册)。这些日期同莫卧儿的证据和中央西藏的资料都有矛盾，我们必须减去

两年才会得出真正的日期，这才比较接近西部西藏那份资料。

莫卧儿人撤退后，噶登同拉达克初步安排和约，这只是M所说，而拉达克资料文献则说，由拉萨来的特别使节最后签订条约，也许是一年之后了(据卡宁赫姆所说)。那里已无战斗，因为M讲得很清楚，噶登只是安排了一次停战，并且接受国王的投降，他把拉达克权力退给了国王。缔结初约的仪式被描述得十分冗长，但是这份叙述的利用价值很小，只是突出了一位高僧人物，没有涉及任何真正事实，在噶登长时间赞颂黄教之后，我们被告知说(M21叶正面)："手执一束头发的拉达克王森格朗吉和德登朗吉等王嗣，前来叩拜噶登汗王。"这里还弄错了名字，森格朗吉早在1646年去世，他曾经是最有权力的拉达克王，征服过阿里，战胜过后藏，很可能是他的名字已给中央西藏深刻地留下了拉达克王位的观念，因此在他死了很久之后，仍然被先入为主的中央西藏人继续将拉达克王称为森格朗吉。这种事情在亚洲国家中并非罕见。连带在这里提出的德登朗吉(1640至1675年在位)，也竟非常奇怪的被卡宁赫姆、《黄琉璃》和《阿拉姆吉尔的同代俊杰》(据其所说，莫卧儿从当地酋长达拉达尔手中夺回那萨村?)所肯定。但是，拉达克资料L和S两者都以西藏战争时在德勒朗吉统治时期(1675至1705年)，在拉达克历史的这一重点上，他们本不该出此错误，要很谨慎地接受他们的证据。M和《阿拉姆吉尔的同代俊杰》的错误。可以用德登朗吉和德勒朗吉这两个非常相似的名字来解释。中央西藏和克什米尔可能都没有注意到统治者的替换。1664年的条约之后，德登朗吉的名字被后来的国家深深地扎根到记忆中去了。M说的两位国王，实是德勒朗吉和他的长子及其王嗣，按拉达克习俗，在他父亲生前

即早已正式登位。

M 继续言道，仪式之后，噶登“想到宏扬佛教，体念众生，对敌酋再三眷顾。”退给国王拉达克的七座城堡庄园，其中提到名字的是列城、比吐（早为莫卧儿袭取）和尺塞（列城附近）。于是，他们约法其永不干扰黄教和攫取格鲁巴的利益。国王满口允诺，服从噶登的命令。

初步缔结和约之后，噶登积极进行新的西藏领地阿里的管理工作，他任命洛桑白玛为地方长官，[16]撤离了一支数百名战士的蒙古卫戍部队，然后他返回中央西藏。他经过扎什伦布，在那里受到班禅喇嘛的敬重。[17]抵达拉萨，受到额尔德尼·达赖汗（M 作 ཏ་ལས་ཁན་）和第巴·桑结嘉措的热烈欢迎，他们举行豪华的庆祝会来款待噶登，新领地的政权也正式移交上来了。（M22 叶背面至 25 叶背面）。

最后的和约是拉达克和西藏间的竹巴高级僧官及米旁旺布的工作。为了平息拉达克王那受了伤害的感情，拉萨政府非常明智地挑选了一位曾经挑起战端的、同一宗派的高僧到国王那里，作为他们的全权代表。这是老练的政治安抚手腕。虔诚的竹巴派拉达克王几乎无权抗拒和提出宗教上的要求。由于我们尚不知道的一些原因，米旁旺布显示了自己对拉萨政府的无限忠诚，对拉达克王则不作任何偏袒，归根结蒂，这场结果颇为可疑的战争之后，拉萨在外交上取得了十分明显的胜利。

情况是（据 L 和卡宁赫姆所说）：借口“拉萨的供灯和诵经开支”需要税收，阿里三围割让给西藏，边界划“在德却的拉日河”。还有贸易上的一些约定：通过四位驻扎在比吐的克什米尔贸易官员，充作拉达克在羌塘（北部西藏）和克什米尔间

的羊毛贸易的中间人。为了拉达克本身的消费，日土的羊毛产品解决了，并且只有拉达克的宫廷商人才有优先权，拉萨政府得到每年供应拉达克两百担砖茶的合同。更糟糕的是，拉达克正式确立了藩属国的地位。国王必须每两年派支商队去拉萨进贡，如果我们想一想随后的世纪中，西藏发生的激烈巨变，而这个藩属国还继续在被利用，去进贡，一直到 1842 年拉达克王朝的覆灭，这真是颇令人惊奇。当穆尔卡福还呆在这些地区时(1819 至 1825 年)，同拉达克商订了一个贸易条约，签约前，[18]国王请问过噶大克的阿里三围总管和拉萨政府。那时还一直在向拉萨进贡。[19]我们从 M 中看到，格鲁巴的宗教地位业已解决，据福兰克说(《印度西藏古建筑》卷 1，117 页)，米旁旺布作为拉萨政府的代表或驻扎官而留在拉达克，他宣称有铭文为证(鲁拉碑文)。[20]但是，碑文上的摄政米旁贡只是高僧大德的一个极为普通的姓氏而已，并且出现在许多其它尚未出版的拉达克境外的西部西藏的碑文上。

按和约推理，巴沙尔忠诚和有效地支持了噶登，于是得到拉达克割让的上库那瓦，成了巴沙尔邦的一部分。虽然什么地方都未曾明确告诉过我们，但是，自 17 世纪以来，上库那瓦即属于拉达克，后来成了巴沙尔的一部分，很可能就是此时转让的。

拉达克还不得不满足其他债权人。珲台汗在他返回克什米尔的路上，因莫卧儿所给予的帮助，他与拉达克已经解决了他的帐目，L 和卡宁赫姆是我们仅有的资料，提到的情况是：拉达克早在 1664 年就是帝国的封地，现在再次被肯定为莫卧儿藩属国，每两年(按西藏的计算是三年)向克什米尔地方长官进贡，决定以货代款，并规定数量。再追溯到 1664 年的情

况，国王本人不得不接受伊斯兰教，他在阿加巴特·马茂德汗的名义下行事，所有的拉达克王嗣都得顺从。他还必须铸造帝国的硬币，自1666或67年以来，维修得很好的清真寺就矗立在列城，他将年幼的儿子晋哲朗吉送到克什米尔去作人质。[21]在太平盛世的情况下，珲台汗忠实地执行奥朗则布的狂热的宗教政策，采取种种措施，一心要使他的臣民改变信仰去信奉伊斯兰教。在奥朗则布的最后悲惨岁月里，莫卧儿帝国后期时，这一政策可能失效，遇到抗拒，穆尔卡福[22]说："儿子和王储恢复了国家的教义，德里宽恕了改宗的信徒，也考虑支持宫廷的伊斯兰教，每年向皇帝的代表克什米尔地方长官送点财礼或进贡。"这些毕竟只是使那远在天边的皇帝才感兴趣，而下面一事对克什米尔地方长官却最为密切相关。整个羊毛输出和拉达克的运输贸易都被克什米尔严加垄断。如果我们记得的话，其重要性是完全能够估计到的，跟番红花相比，这是主要的，克什米尔的输出产品，经常是那著名的披巾，按时供应羊毛则是必不可少的。因此，不必奇怪莫卧儿地方长官们（其后是阿富汗和锡克人）竟会允许王室恢复佛教，结果是暂不进贡，[23]但始终抓住贸易，并成功地抓住了羊毛贸易的垄断权，穆尔卡福[24]说，他那时代，"每年约八百担羊毛输往克什米尔，按照惯例，并约定俗成，严格限制国家出口，企图转运者，则其他国家要受到没收的惩罚。"

莫卧儿本身对拉达克并无领土要求，自己也乐意割让那萨村（?拼写可疑，其地不详，也许是哲或普日），但要大量割让土地以取悦俱卢王毕替森格（1672至1688年在位），他似乎帮助过莫卧儿人，作为报酬现在被并入他的上拉胡尔邦，至今仍是俱卢[25]一部分。1673至74年被拉达克征服的普日和一些

巴耳提斯坦地区*业已归还，他们恢复了从前的独立。我们知道，他们在 Mir Izzet－Ullah 时代(1812 年)是克什米尔的阿富汗地方长官的藩属。

这次战争是 1904 年西藏和印度军队战斗之前，来自拉萨政府一方的侵略，主要起因是宗教和经济问题引发的。从莫卧儿的观点来说，这只不过是一次地方性的次要的军事行动，其介入是为了从一个潜在的敌人那里拯救克什米尔寨堡的堑壕；它基本上是防御性的，其动机也带有政治性和高度的经济目的。如果有人深入研究此事，不论是以捍卫主权或被迫进贡或加强垄断的形式，但总隐约感到是羊毛贸易诱发的。羊毛肯定不是战争的原因，但是，在西部喜马拉雅各种势力之间的关系中，它已被考虑到是一个重要因素。在这方面的冲突和这一地区的其它冲突，几乎快被遗忘了，对我来说，似乎必须给予一个恰当的评价。同时，也不要过份强调他在这件事情中的影响。

这里，对拉达克再说上一点，她遭遇了所有国家都无不试图去创建一个帝国、从而必须建立一个人口众多的祖国的命运。按照国王们的帝国政治，拉达克认识到，他们中的一个强大邻邦在妒忌，得求他人帮助，却被挤压在两者之间，故必须为两者付出代价，并接受加倍的代价：沦为他们的藩属。拉达克从未恢复他们的力量，一直存在到 1842 年因査谟的森巴建立一个独立国时方才消亡。

---

* 在克什米尔，也被称为小西藏。

注　释

①《拉达克编年史研究》(加尔各答,1939年),156至160页。

②卷3(加尔各答,1928年),19页和卷5(加尔各答,1924年),421页。

③我在这里再次重复我在别处所曾指出的:对于莫卧儿时期的印度历史学者们来说,小西藏是巴耳提斯坦;大西藏是拉达克。

④《印度西藏古建筑》卷1(加尔各答,1914年),24页。

⑤洛哦是西藏人所说的一个地区,今在尼泊尔内,但就在西藏边界,位于木克底那北,首府是麦塘。卓雪在雅鲁藏布江上游山谷,从玛雍拉至杂曲藏布江。萨噶位于更远的下游,包括恰克达克藏布山谷,首府是萨噶宗(许多地图作Saka－jong)。几乎就在同时,第巴·桑结嘉措著于1697年的《黄琉璃》说(366叶正面),拉达克王迫害格鲁巴。

⑥他的名字在M13叶正面上错为森格朗吉。这位统治者在1646年即已去世,这时的拉达克王是德勒朗吉(1675—1705)。我有理由纠正森格朗吉的卒年,在我的《拉达克编年史研究》中,我误为1640或41年。我们从第五世达赖喇嘛的传记中得知,为了国王的葬礼,一名拉达克使节在1646年来到拉萨。因此,森格朗吉系死于那年或前一年。见杜齐:《西藏笔记》,即将发表于《亚洲研究》的哈佛大学学报。

⑦杜齐:《Santie Briganti nel Tibet lgnoto》(米兰,1937年)29页。据M30叶背面所说,1689年人王出生前不久,噶登

死于阿里。

⑧在N中，他的名字写成Skyer Sing。巴沙尔被称为俱卢，通常作库那瓦，是巴沙尔的一部分。福兰克:《印度西藏古建筑》卷1,124页将克哈日森格的生卒年定为1639至1696年，但不可信，因为最后三位统治者的生卒年可以从官方纪录中查出，的确是错了。我可以提及杜齐教授在那个邦的首府所发现的巴沙尔王世系表(没有生卒年)，完全不同于福兰克所述。兹将两个世系表的最后部分对照列出：

福兰克	杜齐
Chattar·森格	Kehari·森格
Bhun·森格	Bije·森格
Kalyan·森格	Kalyan·森格
Kehari·森格	Shyan·森格
Bije·森格	Suntana·森格
Ode·森格	Aoman·森格
Ram·森格	Bhagwan·森格
Rudar·森格	Rudar·森格
Ugar·森格	Ugar·森格
Mahendar·森格	Maheuder·森格 (1850年卒)

⑨即近代的普林，在杂巴让西南，约东经79°28′，北纬31°14′。见杜齐和格尔斯:《Gronaca della Missione Scientifica Tucci uel Tibet Occidentale 1933》(罗马,1934年)354至358页。

⑩均见福兰克:《印度西藏古建筑》卷1,78页。

⑪仅仅要注意的例外是巴达克山和巴里黑的又沙·贾汉

PDG

之战役。皇帝天真浪漫地渴望着他那祖先的家园，在场的将领们并不认真指挥作战，部将和兵丁们大为不满，这次代价很高的失败就又一次证明印度莫卧儿王朝在群山之外，再也没有找到更多的东西。

⑫珲台汗的名字被卡宁赫姆错拼为 Fatch(sic)汗。

⑬N 列出了兵力表。

⑭从一开始，噶登对其后果就有疑虑，显然是 N 中提及的，他举行奇特的仪轨，以便获得晶马的授记。该文似较含混，没有告诉我们仪轨的结果。

⑮据卡宁赫姆说，仅在翌年的另一次（第四次）战役之后，西藏人破坏列城寨堡，拉萨政府和拉达克之间的和平结束了。但是至今没有任何其它资料提及，并且与 M 的叙述有矛盾，这次战役只能是一种复述，不能载入史册。

⑯M22 叶正面："赐千余户。"N 似乎用森本・白桑的名字提到他。

⑰1684 年 6 月 10 日，噶登正式报告班禅喇嘛征服了阿里，《第二世班禅喇嘛自传》，89 叶正面。

⑱穆尔卡福：《游记及其他》（伦敦，1842 年），卷 1，255 至 257 页。

⑲穆尔卡福：《游记及其他》卷 1，336 页："拉达克统治者进贡，名义上是向代表拉萨政府的噶大克当局送礼。"

⑳福兰克：《西部西藏之西藏历史石岩石碑铭文第二集》（列城，1907 年），108 号。

㉑卡宁赫姆，328 页。《克什米尔史》将该王误为拉达克王。

㉒《游记及其他》卷 1，336 页。

㉓在 Mir lzzet—Ullah 时代(1812 年),克什米尔宗主国一直是被承认的,但是没有进贡多久。

㉔《游记及其他》卷 1,347 页。

㉕胡其逊与渥格尔合著:《旁遮普山邦史》卷 2,462 页。

附件一、阿扎姆著《克什米尔史》中有关拉达克的章节,147 叶正面*

另外**是蒙古侵略大西藏,藏王求援,宫廷命伊卜拉欣汗调停,并派伊卜拉欣汗之子珲台汗率喀布尔部队去助藏王,当珲台汗偕众汗击溃蒙古军队、征服西藏时,彼等返回克什米尔,并将西藏之尊胜诸多战利品和财宝携归。

附件二、朗木迦文件

吉祥法轮拉萨刹土护法政府足莲台鉴

自古以来,尊卑二王,善良昭彰,诚如是也。

初,阿里三围于古格觉达布治下时,为拉达克征服,阿里、芒域、玛达由拉达克与俱卢俩联合治理。时政府官员噶登策旺得天空行之诸多授记,谓曰:汝今若出兵阿里,则阿里、芒域、将为汝统治。官员噶登策旺乃率部进军阿里。俱卢王吉森格时,边境有 25 王及 18 小邦,虽劝其出兵,但均不来。国王吉森

* 其一事是伊斯兰教纪元 1094 年(公元 1683 年)适逢洪水。

** 此件系据伯戴克的英语译文。Raja of Tibet 译作藏王。Raja 常音译为罗阇,意为王,这里的藏王应该是指拉达克王。

格想道，应去玛旁雍错湖沐浴，乃前往。政府官员噶登策旺与俱卢王吉森格俩尊卑二王，相会于象雄古格之布林章。

那时，上师玛哈牟尼作证，勉励尊卑二王积德行善，极力宣称，直至赡部洲中心三时佛之宝殿雪山冈底斯融化，大海子玛旁雍错湖干涸，黑乌鸦羽毛变白，乃至劫尽之时。在积极庇佑善良德行之天尊前，为尊卑二王地界之众生幸福，尊卑二王应派特使办事。又加指示说，俱卢务必派遣使者，在阿里宗、噶锡扎章、布让、日土、雄噶担任宗本三年。尊卑二王之人员，无论前往上部、下部，根本无需支差完税等等。赖尊卑二王之德，不会被毒死、被杀害。

那时，政府官员噶登策旺之兵丁与俱卢王吉森格之兵丁已经会合，在拉达克王前布兵列阵。政府官员噶登策旺与俱卢统帅安营扎寨；拉达克在噶诺支帐筑洞，又有拉达克外夷克什米尔及巴底香玛众兵丁，三路人马聚集会合。官员噶登策旺顿生疑虑，想道：我能否统治芒域、玛达？于是在白晶骏马尾尖系上哈达，在下面如是祈祷，若能统治阿里三围，白晶骏马亦回。时官员噶登策旺心喜。

那时，俱卢大臣与政府首席宗本顿珠俩潜至军营，暗送外夷金银 15 包，外夷各自返回，拉达克王为政府与俱卢俩征服。阿里三围归政府治下。详情载于政府之目录与俱卢之档案。

这时，官员噶登策旺离去，后谓噶登策旺在闭关修行，其职务由森本白桑负责。自昔至今，历 13 代玉统，俱卢法王毫无二心。自昔至今，大兴佛教，一如既往，今亦不衰。

PDG

拉达克那布拉地区的历史透析

阿旺次仁厦波 著　熊挺 译　次仁加布 张虎生 校注

那布拉(Nubra),或称朵木热(指园圃,Ldum－ra),位于拉达克(Ladakh)地区的最北端。它无论是在宗教、政治还是在文化方面都具有相当的重要性。本文着重讨论了其历史重要性。

地理背景

那布拉河谷被认为是拉达克最为迷人美丽的地区[①]。由于其相对海拔高度较低,河谷中能够生长多种水果,并且树木繁茂、鲜花盛开。"Ldum－ra"一词的书面意思即是"鲜花之园"。一个被称为"美朵代莫"(意指观赏花卉,Mefog lfad mo)的花节每年春天都要在这里举行[②]。那布拉的居民均为佛教徒,这个花节给了他们一个庆祝自己宗教信念的机会。他们表演各种各样的舞蹈、并把鲜花作为供奉献给佛。而且,那布拉以拥有数座拉达克地区最好的寺院而自豪。

由于被西喜马拉雅山脉和喀喇昆仑山脉所环绕,那布拉在其漫长冬季的大部分时间中是与外界相隔绝的。并且,因为这一隔绝,那布拉又被称为朵木热加格多莫巴(Ldum ra lchags kyi sdou po)[③],意为"铁躯"。那布拉包括一个下属区,

即列城(Leh)行政区。德吉村(Diskit,又称 Bdeskyid)座落在那布拉与希欧克河的交界处,是那布拉行政首府所在地。那里也有一座位置很好的寺院。

那布拉与其近邻巴尔蒂斯坦(Baltistan,现属巴基斯坦)之间有着密切的政治与经贸关系。到 1947 年以前,拉达克地区归属于查漠和克什米尔(Jammu and kashimir)大君(Maharaja,意为印度土邦主——译注),并被分成三个辖区:列城、吉尔吉特(Kargil)和斯卡杜(Skardu)[④]。其中,斯卡杜是巴尔蒂斯坦的主要城市。由于那布拉位于从列城至中亚的商贸路径上,所以它确实吸引了许多探险家和旅行者的注意力。直至最近,仍有从叶尔羌(Yarkand,现位于中华人民共和国境内)来的商旅队穿过那布拉,运载地毯、毛毡、羊皮披肩、粗纤维棉、各种小商品、盐、黄金及宝石等货物,并用这些货物从克什米尔和旁遮普(Punjab)换得藏红花及其它货物。另外,由叶尔羌来的穆斯林也要路过那布拉,从这里他们转道去列城或印度其它地方,或者,前往麦加(Mecca)朝圣。

从列城到那布拉有两条商贸路径。第一条要通过一个很高的山口——卡东拉山口(Kardong-la),这个名字源于卡东村(Kardong),该村有世界上海拔最高的机动车道路(达 18,380 英尺)。这条路径还要通过岗拉村(Ganglas),这是列城河谷海拔最高的村子。另一条路径则经由萨普村(Sabu)通过帝噶山口(Digar)。这两条商旅路径都要通过位于希欧克河左岸的卡列萨(Kharlsar),从那里沿河进入那布拉河谷。

那布拉地区的大部分村庄都座落在那布拉河的两岸。该河发源于萨萨尔(Sasar)冰川,是希欧克河的一大支流。在帝日特村(Tirit)的廓雅(Koyak)经过横跨希欧克河的桥梁即可

进入许多村庄。如果沿着河左岸继续前进，将能够到达包括图托克（Turtuk）、达克喜（Takshi）和塘卡（Thang）等在内的一系列村庄。上述这些村庄在 1971 年印巴战争中被印度军队所解放。

希欧克河发源于喀喇昆仑山的廓木丹（Khomdan）冰川。冰川的重要性不可低估。希欧克河的洪水常在那布拉地区造成严重的破坏，毁掉许多村庄与大片土地。在那布拉许多传唱悠久的古老民歌都是描绘希欧克河的威力的。在拉克迥村（Lakjung）传唱的一首民谣即是一个例子，在那里，数以英里计的肥沃土地被变成了贫瘠的沙漠。

与印度河极其相似，希欧克并非直接引水灌溉的日常来源。这项工作更多地是依靠狭窄的峡谷和水道，它们形成了积蓄冰川融水的巨大水库。这不禁使我想起自己在 1986 年访问图托克村时所遇到的那场灾难。在 7 月 27 日晚间，村民们听到了从图托克峡谷传来的低沉声音，这种声音随着水位的不断上升而愈发变响。村民们迅速关闭了灌溉的闸门，但水势过大，冲毁了周围的一部分耕地、庄稼与牧场，还包括一座 60 英尺长的桥梁。这一意外事件的发生显示出了那布拉地理环境外部变化的过程。

早期历史

针对那布拉早期政治与宗教历史的研究可谓困难重重，其原因在于有关 14 世纪以前这一地区情况的资料非常之少。尽管如此，对 15 世纪上半叶大力提倡格鲁派宗教学校的喜绕藏布（Shes－rab－bzang－po）所作的各种历史性研究工作还是使得前往这一河谷地区的参观者越来越多。

据传说，喜绕藏布诞生在印度河谷。他的头一个宗教建筑项目是位于达莫村(Stagmo)的一座寺院，该寺院被认为是整个拉达克地区最早的格鲁派庙宇。

在那布拉，他致力建造了位于德吉(Dtskit)的一座寺院[5]，在那里他塑立起了一座格鲁派创始人宗喀巴及其两个最主要的门徒的塑像。另有传说喜绕藏布也到过恰热萨(Charasa)河谷。在文萨(Dwensa)寺他为宗喀巴塑立了另一座雕像。

不久之后，他在西藏的扎什伦布寺创建了达莫康村(Stagmo－khang－mtshan)或称招待旅馆，是专供来自拉达克地区的僧人学习、工作的地方。其前一名称来源于一个拉达克村名。在赞卡(Zanskar)的噶尔厦(Karsha)和普台(Phugthal)寺院等地，喜绕藏布也进行了黄教的传教活动。他在路过普台时留下的圣物一直保存至今。

在这一时期，拉达克的统治者是扎巴波木德国王(Grags－pa－'bum－lde)，在位时间为公元1400年至1440年。他在德弥斯岗(Temisgang)建造的麦哲雅(Maitrega)雕像以“列城的强巴朗杰”(Byams－pa－rnam－gsum in Leh)而著名。国王有一位颇具野心的兄弟，名叫扎巴波木(Grags－pa－'bum)，他大胆地前往那布拉，并希望有朝一日成为该地的统治者[6]。与此同时，据传说，在那布拉有一位番王，名叫尼玛扎巴(Nyi－ma－grags－pa)，就是他接待并协助喜绕藏布进行了他的那布拉之行。[7]

札巴波木德王死后，其子落追曲丹(Blo－gros－mchog－ldan)继位，从1440年执政至1470年。他将阿里三围(西藏西部)收归到他的统治之下。在此期间，班禅拉尊(Pan－chen

Lha－btsun)出生在那布拉的巫玛林(Uolmarn)村庄[8]，他对巩固佛教在这一河谷地区的地位起到了不可估量的作用。在年轻时，他曾前往西藏求学，并在扎什伦布寺院大学居留了一段时间。学业完成之后，他为扎什伦布寺的创始人班禅根顿珠巴(Pan－chen Dge－'dun－grub，1391－1474)的继承者代为摄政了一个时期。他是扎什伦布寺的第八代堪布，早于该处的堪布六世及吉康(dkyil－khang)中的大堪布[9]。他在西藏的功绩之一是在一千尊佛像上加饰了金绘。晚年，他回到了故乡那布拉，并施教于当地人民。他路过恰热萨时留下了许多神迹。他的法体至今还保存在一个美霍顿(mehod－rfen)，意即圣骨盒中。

有趣的是，在1960年前后，一个自称格西(意即博士)的人住进了保存这个圣骨盒的殿堂，并向当地佛教徒宣称，当出现战争迹象时，他们应当吃一小片圣骨盒中这位先圣法体的鲜肉，以使自身得到保护。听到这些，恰热萨村民们开始怀疑盒中所藏是否确实是这位喇嘛的法体。因此，他们把蹄克色的堪布仁波齐及其导师噶钦罗桑索巴(Bka－chen－Blo－bzang－bzod－pa)请到了村中。这些喇嘛们当众打开了圣物盒，结果发现班禅拉尊的法体依旧新鲜，没有一点腐败的迹象。

公元1500年前后，朗杰(rnam－rgyal)王朝的第一位国王扎西朗杰(Bkra－shis－rnam－rgyal)国王登基执政。在他的统治期间，著名的中亚探险家弥萨赫德道特(Mirza Haider Dughlat)的军队从新疆进入了那布拉[10]。扎西朗杰国王在那布拉和列城两地都成功地抵挡了突厥人的入侵，特别是在那布拉，战斗进行得相当惨烈。列城之役后，国王在朗杰山埋葬了阵亡突厥士兵的尸体，并在他们的坟墓上建起了雅门特克

寺(Yamantak,又称'Jiged－byed)[11]。他在寺院的墙壁上描画了其他一些保护神的形象。

扎西朗杰国王抵抗突厥入侵者的胜利在那布拉政治历史上具有极其重大的意义。因为从那以后,那布拉就全面置于拉达克国王的辖治之下了[12]。尽管如此,德吉和石达伦布贵族家族仍然在地方上享有特权。

一度,扎西朗杰国王曾占据了那布拉德吉的宫殿和石达的德钦泽莫(De－chen－tse－mo)宫殿,这些曾由先前那布拉番王如尼玛扎西(Nyi－ma－grags－pa)和才旺赞波(Tshe－dbang－btsan－ba)所居住过的宫殿,变成了拉达克国王的行宫。

1530年,扎西朗杰国王死后,他的儿子才旺朗杰(Tshe－dbang－rnam－rgyal)继位。这是一位贤明而勇敢的国王。在西侧,他吞并了谢噶尔(Shigar)和斯卡杜,使它们成为自己的领土。他曾计划向北进攻新疆的突厥人国家,但是那布拉的百姓害怕这样做会危及他们与叶尔羌的商贸往来,因此他们请愿不要开战,最终使国王放弃了这一计划[13]。

才旺朗杰国王的继承者是他的弟弟江央朗杰('Jams－dbyang－rnam－rgyal),统治期为1560至1590年。据记载,在此期间,那布拉人必须参照一定的数额基础向拉达克诸王纳贡。这期间穆斯林移民,主要是什叶派穆斯林,开始在那布拉和印度河谷地定居下来。

公元1590年,森格朗杰(Seng－ge－rnam－rgyal)国王登基执政。他任命措相热巴(Stag－tshang－ras－pa)喇嘛成为自己的首席教师,并将那布拉的大片土地赏赐给他。在那布拉,特别是在雅玛(Yarma)、恰热萨和石达,直至今天仍有大

量的人在属于赫弥寺的土地上劳作。

森格朗杰国王死后，其长子德丹朗杰(Bde—'ldan—rnam—rgyal，1620—1645)继位，并运用宗教信条来保护其臣民。德丹朗杰国王任命释迦朗杰(Sha—kya—rgya—mtsho)担任其军事首领，并且，不久之后便在巴尔第斯坦卷入了一场与卡普鲁(Khapulu)的战争[14]。

当时，恰达木堪酋长(Chief Hatam Khan)住在卡普鲁南部的萨林宫(Gsar—gling)；斯卡杜酋长巴赫(Bahar)与其子雅库布(Yaqoob)则住在北部的托泽宫(Mtho—rtse)。哈达木堪酋长急于吞并掉北方领土，为了实现这一目标，他求助于德丹朗杰国王。国王表示同意，于是哈旦卡木成功地占领了托泽的要塞马宫殿，德丹朗杰国王的军队则囚禁了斯卡杜酋长和他的儿子。斯卡杜酋长及其巴尔蒂斯坦的同盟们遂向克什米尔的莫卧儿·那瓦布(Moghul Nawab)和德里的莫卧儿皇帝寻求军事援助。于是，一支强大的莫卧儿军队从德里开往拉达克。据称，这支军队有两万名士兵，如果这一数字属实，那么可真是一支庞大的队伍了。当他们到达拉达克边境时，一支由国王的军事首领释迦加措及其大臣珠朗杰('Brug—rnam—rgyal)率领的拉达克军队勇猛地与之进行战斗，杀死了大批莫卧儿士兵，并缴获了他们的军旗和战鼓，大获全胜。

效仿其父的作法，这位国王每年都在那布拉、孜那卡(Zanskar)、拜廓(Basgo)和特弥岗(Temisgang)指定一百名喇嘛背诵一亿个六字真言，并咏唱一首百万玛尼的颂歌。他在拉达克全境内修建玛尼墙，并在石板上雕刻玛尼颂歌。他用这些作法将民众的注意力引向了宗教[15]。

1680年前后，尼玛朗杰(Nyi—ma—rnam—rgyal)国王继

PDG

拉。他慷慨大方地赐予诗人与作家大量资助与奖励，使得许多拉达克民歌中出现了他的名字并描绘了当时的社会情形。尼玛朗杰国王曾一度派遣一支军队进入卡普鲁，但原因不得而知。他似乎在那布拉逗留了一段时间，并被认为与恰热萨宫殿的改建与重修有关系。据说，他对保存着班禅拉尊法体的圣骨盒表现了相当的尊重与恭敬之意。

尼玛朗杰之子，德琼朗杰(Bde－skyong－rnam－rgyal)国王的统治期为1720年到1740年。他的三个妻子均生下了儿子。其长子色萨琼朗杰(Sras Sa－skyong－rnam－rgyal)出家为僧，那么按规定王位应由先王的第二个妻子的儿子才旺朗杰(Tshe－dbang－rnam－rgyal)王子继承。但是，先王的第三个妻子控制了局面，立其子彭措朗杰(Phun－tshogs－rnam－rgyal)登基即位，他在位时间是1740至1750年。

但是，以七世达赖喇嘛格桑加措(1708－1758)为首的西藏政府得知了拉达克王位继承权的争执情况，他们派出了一位活佛仁赠才旺诺朵(Rig－'dzin－tshe－dbang－nor－du)前往查明拉达克的政治局势并协助解决王位继承权争端以及其它一些重大问题。

仁增才旺诺朵在旺拉(Wanla)主持召开了一次宗教会议，指定王子中年龄最长者为法定继承者，其他王子则均进入赫弥或蹄克色寺院。根据这一决议，先王的第二个妻子的儿子才旺朗杰(Tshe－dbang－rnam－rgyal)登基即位。不久之后，他就娶了一位桑拉(Zangla)的公主。

在才旺朗杰国王统治期间，巴尔第入侵者进入了那布拉。听到这一消息，国王随即任命恰热萨最大家族的成员朗索扎西(Nang－gso－bkra－shis)为军事首领。朗索扎西率领那布

拉军队攻入巴尔蒂斯坦，成功地俘虏了卡达厦酋长(Chief of Kartaksha)以及其他许多贵族。作为奖赏，国王将大批土地和财物赐给了这位军事统帅[16]。

正是这位才旺朗杰国王将那布拉最大的寺院——德吉寺划给了蹄色的堪布仁波齐。从此之后，堪布仁波齐转世活佛一直在德吉寺担任堪布。

才旺朗杰国王死后，才旦朗杰(Tshe－brtan－rnam－rgyal)于1780年继位。我们尚未掌握很多他在位期间有关那布拉的情况。但有一点十分有趣，即这位国王精通多种语言，其中包括叶尔羌语及其它一些新疆语言，就此，我们或许可以推断他曾在那布拉居住过一个时期。

才旦朗杰死后，他的兄弟察班顿珠朗杰(Lsh－dpal－don－grub－rnam－rgyal)继位。他看上去像是一个受过良好教育但却缺乏实际经验的人。他得到了一位精明能干的大臣的辅佐，这位大臣就是才旺顿珠(Tshe－dbang－don－grub)。在现代藏学的先驱、匈牙利学者亚历山大·索玛·德·克罗斯(Alexander Csoma de Körös)的著作中也提到过此人。

在察班顿珠朗杰国王统治期间，英国探险家威廉·摩尔克罗夫特(William Moorcoft)来到了那布拉。看来，这里优美的风景给摩尔克罗夫特留下了深刻的印象。正如前文所述，那布拉生长着多种树木与无数的鲜花，其中包括野生的玫瑰与鸢尾花。摩尔克罗夫特是在听说帕玛弥克(Pamamik)炎热的春天对多种疾病、特别是风湿病有治疗效果之后，决定前往那布拉的[17]。他关于那布拉的描述对我们了解该地区当时的情况很有帮助。从那之后，其他一些旅行家也先后到达那布拉，同样，他们也记述了那布拉雄奇而美丽的风光[18]。

道格拉人的统治

在一系列由俄色尔·辛格将军(General Zorawar Singh,其君主即是查谟和克什米尔邦的创建者玛赫热加古朗巴·辛格〔1792—1854〕)指挥的入侵之后,1839年,拉达克人最终失去了他们的政治自由。道格拉人破坏了拉达克贵族的政治特权,并严重毁坏了佛教物品与设施,包括寺院、圣骨盒以及颂歌墙等等。在道格拉人入侵之后,政治上的变动似乎已经威胁到了佛教在拉达克保持下来的可能性,但是,当地人民的信仰是如此坚定,以至于经过一个多世纪的道格拉人统治之后,拉达克的佛教文化竟原封不动地保存了下来。不过,在那布拉仍然存在一个道格拉人统治的明确标记,即查达普村(Pratapur)。该村就是以查达普辛格的名字命名的。

一个非佛教的殖民政府的课税使得拉达克人重新振兴其宗教活力的任务变得十分艰巨。出于其宗教的缘故,来自各个寺院的有学识的喇嘛担负起了加强佛教的责任,并确保它至高无上的地位。

这些学识渊博的喇嘛中最早的一位是楚陈尼玛(Tshul－khrims－nyi－ma,1790—1865)。他出生于苏波拉(Saspola)。他的伟绩之一是修复了被道格拉人入侵者严重损坏的位于谢叶(Shey)的佛像。此外,楚陈尼玛喇嘛还于1834年与1842年分别在日宗(Rizong)和桑木丹林(Samtanling,又称Bsam－gtan－gling,位于莫漠村附近)建起了寺院。其中后者是那布拉第二大寺院,有三十五名僧侣,归楚陈尼玛的转世活佛色仁布齐(Sras－Rin－po－Che)管辖。

该寺院属于藏传佛教中的密宗系,特别着重律经教规与

信条。日宗和桑木丹林寺并不举行一些诸如“面具舞”或“投掷还愿供奉”等仪式,僧侣从寺院首领处领取包括他们自己在内的食物供应。

那布拉河北岸有一个小巧美丽的寺院,称为恩萨(Ensa,意宁谧、幽静处),这个远僻的寺庙吸引了那布拉民众献身的注意力。这座寺院曾被一个名叫丹玛珠枯(丹玛活佛)(Ldan－ma Sprul－sku)的活佛掌管。他的名字源于他在东藏康区(Kham)故乡的村名。和他的妻子尼莫藏布(Nyi－mo－bzang－bo)一起,他们在那布拉定居下来并建造了一所房子。他使自己与德吉寺保持联系,并以寺院土地看管人的身份居住在丹萨。

在丹玛活佛所处的时代,每年当祈祷献祭的时候,当地要进行一项“面具舞”的传统活动。活动所需的面具与服装等均从德吉寺等处取得。一次,当丹玛居住在德吉林康(Diskit Zimkhang,或称 Bde－skyid－gzim－khang)的房屋中时,他的妻子尼玛藏布为他生了一个女儿。但是,他妻子的生产期与面具舞活动的日期相重合,即均为藏历 12 月的 28 日或 29 日。按拉达克地区的习俗,新生婴儿的父亲和母亲在生产期前后的一段时间内被认为是不洁的,需加以隔离(隔离期因地而异)。尽管如此,活佛还是设法进入到寺庙内部,但出身帕热琼(Phara－chung)家族的该村村长扎西旺秋(Bkra－shis－dbang－phyug)阻止了他,并且宣称,由于其妻子的生产,他已被认为是不洁的。丹玛活佛恳切地向村长说明,如果他进入寺庙,村子里什么事也不会发生的,但村长仍强制性地让他回到自己的房屋。

这件事激怒了活佛,于是,他运用自身的精神力量,在村

里多处造成了破坏,其中包括冲毁了村长的房屋。这件事的结果是,以扎西旺秋领导的村民不得不承认丹玛活佛作为一名精神法师的崇高地位。

后来,丹玛活佛与一名那布拉女子有染,这样,他的妻子尼玛藏布不得不离开了他。这就是一首著名的拉达克悲歌"温萨朵拜"(Dben－sa－dag－pai)中所讲述的故事。丹玛活佛的宗教活动还包括在丹萨建筑的寺庙以及塑造佛像等等。

当代政治变迁

从印度于 1947 年独立以来,在那布拉爆发了好几次战争。勇敢的那布拉士兵一直在保卫他们的家园免受外来的侵略。

1948 年,当巴基斯坦人非法占领了拉达克的斯卡杜辖区之后,进一步进至枯如村(Skuru),这里距德吉只有二十公里的距离。在那布拉诸英雄中,有一位是才旺仁青(Tshe－dbang－rin－Chen)。他在"那布拉卫士"的旗帜下组织起了一支年轻的战斗队伍。这支隶属于印度陆军的军队成功地迫使巴基斯坦入退至波克东村以远,距德吉八十公里之遥(直至 1971 年印巴战争时波克东仍是那布拉地区唯一的巴尔蒂什叶人的村落)。1948 年战争前后历时一个月又二十三天[19]。国家为了表彰才旺仁青,授与他一枚勇敢二级勋章——玛哈拜恰克拉勋章(Mahavir Chakra)。1921 年,巴基斯坦军队再次试图进入那布拉。此时身为一名陆军少校的才旺仁青,又再次显示出他作为一名勇猛战士的价值。印度军队作战非常勇敢,解放了许多巴军占据的印度村庄。这其中包括图托克村(Turtuk)、塔克斯村(Taksi)和塘村(Thang)。从那以后,那布

拉进入了一个平静的时代，开始了它的繁荣与发展。

今天的那布拉

那布拉已不再是拉达克的一个与世隔绝的地区了。与拉达克其它地区之间不断改善的通讯与交通，包括空中与陆上的，为现代发展提供了基本的设施。大量驻军的存在对其经济与发展有着重大的意义。更加重要的是，自1980年以来，拉达克地区在印度国会中有了拉达克人自己的代表。透过那布拉动荡不安的历史，最近这些发展表明，在拉达克的未来中，它仍将扮演一个相当重要的角色。

注　释

①噶钦洛桑索巴(Kachen Lobzang Zodpa)与阿旺次仁厦波(Nawaug Tsering Shakspo)所著即《园圃王臣史》，又名《那布拉河谷历史》。列城，查谟和克什米尔艺术、文化和语言学院，1982。

②《编年史》，列城，查谟和克什米尔艺术、文化和语言学院，1978。

③喜绕赞(Sheeraza/Shes－rab－zon 3)，No. 1，列城，查谟和克什米尔艺术、文化和语言学院，P48。

④J. N. Ganhar 和 P. N. Ganhar：克什米尔与拉达克的佛教，新德里，1956，P48。

⑤扎西绕杰(Tashi Rabgias)，又名《玛玉拉达克史镜明鉴》，列城，1982，P131。

⑥同上，P127。

⑦同上，P3。

⑧同④,P33。

⑨同⑤,P137。

⑩J. N. Ganhar 和 P. N. Ganhar,P183。

⑪A. H. Francke:《印度西藏访古》,(加尔各答:《印度考古概况》,1926;新德里,1972年重印。)

⑫同①,P5。

⑬A. H. Francke:《拉达克史》,新德里,1977(1907年版重印)年,P106。

⑭同⑤,P220。

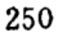
⑮同⑤,P227。

⑯同①,P8。

⑰William Moorcroft 和 George Trebeck:兴都斯坦。《喜马拉雅诸省与旁遮普、拉达克及克什米尔行记》,伦敦,约翰·莫雷出版社,1837,第2卷。

⑱M. L. A. Gompertz.《神秘的拉达克》,伦敦,Seeley 出版社,1928。

⑲我要感谢那布拉的才旺仁青上校,是他为我提供了这一情况。



日本西藏历史研究的起源和发展

〔日〕佐藤长 著　向红笳 译

序　言

在日本，对西藏历史的全面研究始于第二次世界大战之后。但令人感到不可思议的是日本从很早时期起就对西藏产生了兴趣。1877年，净土宗大谷派僧人小栗栖香顶（1831—1905年）曾撰写了一部三卷本的《喇嘛教沿革》（临犀楼出版）。书中详尽地描述了西藏历史。这是第一部由日本人撰写的西藏历史书。小栗栖香顶曾于1873年访问北京。

在《喇嘛教沿革》"序言"中，他详细阐述了撰写此书的目的：

"我现身在北京。我撰写此书的目的是出于要说明喇嘛教就是密宗佛教的愿望，这是以前我从藏族和蒙古族喇嘛那里了解的宗教。"

出于同一目的，这部著作对藏传佛教的源流作了详细的的历史描述。作者引用的历史资料包括魏源撰写的《圣武记》第5分册中的《西藏记》、《大清会典》及《蒙古源流》。他采取照本宣科的方式，对资料进行评述，然后加上自己的解释。由于大量引用《圣武记》，因而，这部著作偏重了政治事件而几乎没

有教义内容。对密宗佛教的介绍也十分欠缺。从这个意义上来看,《喇嘛教沿革》可能应被视为西藏历史概况而不是对藏传佛教的介绍。此外,因为《圣武记》及其他资料所限,本书对达赖喇嘛的论述只到第八世达赖喇嘛。

关于这部著作的可靠性问题。因为它在很大程度上是以《圣武记》为依据的,因此令人十分遗憾的是,它重复了《圣武记》中的谬误,还造成了一些混淆。这些混淆是因为作者简单地把《蒙古源流》中的内容视为历史史实。小栗栖香顶把自己对这些史料的错误解释也写了进去。从现今西藏历史的研究水平来看,可以说在今天,这部著作实际上已毫无参考价值。但人们仍对这样一部著作能在德川幕府时代结束后仅十年、而先于现代史研究开始得以出版感到不可思议。

小栗栖香顶是在北京短暂逗留期间研究了在此地盛行的风俗习惯后开始从事藏传佛教的研究。然而,19 世纪末期至 20 世纪初期出现了一批人,他们确实去过西藏,并带回了对那里真实情况的报导。河口慧海(1866—1945 年)就是第一位这样的人。

河口慧海是一名黄檗派僧人。他历尽艰难困苦两次入藏。第一次是 1900 至 1902 年,第二次是在 1914 至 1915 年。旅行期间,他收集了大量的藏文典籍,其中包括那塘版藏文大藏经《甘珠尔》和《丹珠尔》分部、德格版的《甘珠尔》、未经勘定的藏文佛教经典和梵文经文、佛教仪式上使用的法器,甚至还有一些矿植物标本。他把这些东西带回日本,它们现今保存在东京大学、大正大学、东北大学及东洋文库中。在他的众多著作中,以游记最为著名,但他还撰写过诸如藏传佛教及藏文文法方面的文章。[①]

第二位入藏的日本人是青木文教(1886—1956年),他是净土宗本愿寺派僧人。在历尽艰难及种种考验之后,他于1912年入藏。1916年他离开西藏时,作为西本愿寺的学生,他的能力得到西藏政府的格外赏识。后来,他撰写了一部详细介绍西藏及西藏事务的书。它对当时相对来讲正处于发展中的西藏实际状况进行了极为精确的描述。此书使用的多幅精美的照片多年来一直作为后来对西藏进行介绍性描述所引用的参考资料。②

第三位入藏的是多田等观(1890—1967年)。他也是一名净土宗本愿寺派僧人。他于1913年作为来访学生进入西藏。他在色拉寺潜心研究达十年之久,于1923年获得最高学术学位拉让巴格西后返回日本。学习期间,他还收集了德格版抄本及拉萨版藏文大藏经的《甘珠尔》分部及为数众多的、未经勘定的经文典籍。这些现都存于东北大学、东京大学及其它学会里供研究使用③。多田等观还撰写了介绍西藏及西藏事务的著作,特别包括了对教义、寺院组织及藏传佛教史的详尽论述。④

以上三人是当时访问过西藏的日本人。他们分别撰写了关于西藏的介绍性著作,因而完成了他们充任的教育者的角色。正如人们所料,他们的著作描述了西藏历史,但在内容上,它们反映的是西藏的传统历史,与我们今天所认识的历史有所区别。但第二次世界大战之后,青木文教开始从事古代藏文年鉴的研究。他借用《旧唐书》、《新唐书》及《资治通鉴》等汉文资料,研究了西藏吐蕃诸王的在位期⑤。但由于敦煌文献中古代藏文年鉴及其它著作的不断出版,因此,令人遗憾的是,无法接触到这些资料的青木文教的研究在今天已没有价值。而

多田等观以一部藏文传记及宣扬他与达赖喇嘛之间亲密关系的资料为依据撰写了论述十三世达赖喇嘛丰功伟绩的著作。[6]

此外，我们还应注意到寺木婉雅(1872—1949 年)。他从成都动身前往拉萨但在巴塘受阻，后于 1899 年进入西藏东部。而后，他于 1903 年途经蒙古抵达塔尔寺，1905 年抵达拉萨，而后他又途经印度返回日本。后来，他在 1907 年从北京出发再次参拜了塔尔寺。有关他的 1899 年巴塘之行及 1907 年的塔尔寺之行的报道后由其弟子横地祥原编撰成册并于第二次世界大战后出版[7]。寺木婉雅是到过巴塘、并在境外对形势进行报道的第一位日本人。很可能他也是参拜过塔尔寺的第一位日本人。1900 年义和团运动时，他恰巧又在北京。他弄到了一部北京版的藏文大藏经抄本，并把它带回日本。目前，这部经文存于大谷大学，后来根据其内容编撰了一份相当完善的目录。[8]

在西藏频繁旅行的日本人的报道中，应首推木村肥佐生(1922—1989 年)及西川一三(1918 年—)的描述。他们于 1943 年第二次世界大战期间途经蒙古和青海进入西藏，并在战后返回日本。他们都是在拉萨听到日本战败消息的。他们频繁往来于印度和西藏之间，也常常从拉萨到昌都。他们可能是唯一远至昌都的日本人。他们巧妙地报道了当时西藏缓慢发展的形势，特别是西川一三曾作为藏族僧人在哲蚌寺受训。他给我们留下了寺院内部情况的杰出报道。[9]

上面提及的这些人都到过西藏并对那里的情况进行过调查，但他们未必对西藏历史研究作出过重大的贡献。但从广义上来看，到目前为止，他们对西藏的报道奠定了日本藏学研究

PDG

的基础。他们的功不可没。此外，河口慧海及多田等观带到日本的那些未经勘定的经文典籍中有许多与历史有关的著作。正因为如此，我们这下一代人才能享有接触这些著作的便利条件，才能进行西藏历史的研究。

下面，我概述一下日本研究人员对西藏历史不同时期研究所取得的成果。在此之前，我首先希望说明一下分期问题。一般认为，古代期为 842 年，以达玛去世为终期。今天，这种观点得到一致赞同。西藏中世纪社会被认为持续到 1959 年。但西藏与现代欧洲势力的接触显然始于 1904 年十三世达赖喇嘛统治时期。在此期间，荣赫鹏的武装使团抵达拉萨并签定了《拉萨条约》，尽管西藏社会依然保持着中世纪状态。从这种观点来看，现代文化此时开始缓慢地渗入西藏。因此，把这个时期看作西藏现代史的开端也是可能的。在这里，我把现代期相应地限定在 1904 年以后，而中世纪时期在这一时期之前。勿须赘言，这种分期方法纯粹出于研究上的便利，但这并不意味着中世纪期从 843 延至 1903 年一段相当长的时期。因此，我们可以把它分为四期，采取以各时期在位期或掌权朝代之名命名的方法，即：分裂期（843—1246 年）；萨迦政权时期（1247—1353 年）；帕木竹巴政权（1354—1641 年）及达赖政权时期（1642—1903 年）。

一、古代史

第二次世界大战后，在欧洲研究的影响下，日本对西藏历史的研究发展迅速。青木文教对古代藏文年鉴的研究及多田等观对十三世达赖喇嘛丰功伟绩的研究成果的确存在。但正

是休·E·黎吉生及G·杜齐发表的有关古代吐蕃王朝(在旧中国称为吐蕃)的碑文及J·巴考、G·查尔斯·图散及F·W·托马斯撰写的文章及翻译敦煌文献中的年鉴开创了借助同期资料确定西藏古代历史史实的方法。然而,从历史的角度来看,把日本对西藏历史的研究看作战前对中亚史研究开始的一个分支是可能的。

1926年,中亚史学专家羽田亨与保罗·伯希和合作出版了他们认为敦煌文献中极为重要的一些著作的拓印本[10]。这些拓印本包括两部历史著作,一部是《慧超往五天竺国传残卷》;另一部是《释迦牟尼如来像法灭尽之记》。后一部著作与《丹珠尔》中发现的《和阗史》(东北大学目录,4202号)的第一部分相符。这是有关汉文译本存在的首次报导。而前一部著作描述了中亚、印度、西藏在开元中期的情况。作为一份历史资料,其重要性可与玄奘《大唐西域记》相提并论。以伯希和送交罗振玉的文章为据,藤田丰八出版了附有详细注释的印刷版本[11]。它对西藏高原各部落的描述趣味横生。此书的一部分被松田寿男引用作为研究女国的重要资料。我们将在下面就此进行探讨[12]。羽田亨看到现存资料有许多抄写错误,他后来自己发表了手抄经文,今天,它被视为最可靠的一部文本[13]。

大谷胜真是从事中亚史研究的一位专家。他研究吐谷浑游牧部落。在吐蕃进犯这一地区之前,吐谷浑游牧部落位于青海地区。大谷胜真把藏文中提到的这一部落确认为"珠谷"(Drug－gu)[14]。然而,对历史资料进行认真研究之后,山本达郎认为"Drug－gu"是吐厥文"Türk"的一种拼写,指的是突厥人及回鹘人[15]。这种解释逐渐得到普遍的认同。

松田寿男也是研究中亚史的专家。他利用公元7世纪连

接东西方的战略重地河西地区已被关闭这一事实说明吐谷浑部落如何从经青海地区的商路进行的贸易中牟取暴利的[16]。松田寿男首次研究了所谓的"入吐蕃道",并在现代地图上核准沿路各部落的位置。他进一步指出,新旧《唐书》中提及的女国的范围是从西藏西部延至四川的边界地区,因此,几乎覆盖了整个西藏[17]。尽管他在这些问题上的观点根据现今的研究还需要加以修正,但正是基于这一点,才在东方史领域中首次提出与西藏有关的问题,他的研究内容给佐藤长后来批驳了松田寿男对女国区域的确认。佐藤长的观点是:新旧《唐书》中的《女国传》的论述混淆了位于拉达克西部的女国及四川边界外的羌部落女王国。他认为这两个女国与之位置相距甚远,而且被吐蕃、苏毗、多弥及党项各部落相隔。它们绝无可能与女王国有关[18]。随后,佐藤长在查阅存于京都大学人类学研究院的唐蕃会盟碑石柱拓本的基础上,发表了对唐蕃会盟碑碑文的研究成果[19]。尽管上述的个人研究并没有全面展现西藏古代史的全貌,但至少它们提供了实现这一目标的线索。

第二次世界大战结束时,欧洲藏学家的活动突然兴起。杜齐对唐卡及中世纪史的研究、L·伯戴克对清朝与西藏关系史的研究、黎吉生对唐蕃会盟碑碑文及吐蕃时期其它碑文的编纂,巴考、杜散、托马斯及其他人对敦煌文献中的藏文年鉴、编年史及世系史的研究、R·石泰安对中藏边界地区部落的研究都对日本藏学界产生了无可估量的影响。

佐藤长根据年鉴首先澄清了金城公主嫁给吐蕃王那段时期中国和西藏的独特关系[20]。而后,他借用达扎路恭碑揭示了763年吐蕃进犯唐朝国都长安时的情况[21]。接着,为了澄清吐蕃皇室世系及各种事件的年代,他给自己提出与古代西藏有

关的十个问题。在早期论文的基础上，他公布了解答这些问题的研究成果[22]。以年鉴、编年史及世系史为依据，并参阅了唐代各种汉文历史资料，他确认了以下几件史实。新的、主要的史实如下：(1)松赞干布著名的首席大臣噶·东赞及噶家族其他成员，如他的儿子噶赞年及伦止清的活动情况。(2)导致建中年间与唐朝和盟的各种事件。(3)长庆年间，西藏与唐朝和盟的情况。由于有了这些研究成果，西藏古代史首次从传记王国进入现实历史的世界。但由于主要以汉文资料为依据，因此，这部独具特色的著作在内容上不是西藏历史的研究而是中藏关系史的研究。但它确实涉及到西藏的政治组织、社会情况及文化，我们认为，对这样一些论题的研究还是远远不够的。

古代王朝最后一位赞普达玛在位期这一年代问题上存在着许多相悖的观点。然而，没有任何一种观点能获得普遍赞同。但佐藤长以《贤者喜宴》为据确认其在位期应为 841—846 年[23]。山口瑞凤以较古老的、由萨迦派僧人索南坚赞撰写的《西藏王统记》为依据继而提出了他的观点。他认为，达玛在位期为 841 至 842 年，而且在汉文资料中出现的乞离胡就是同一位达玛[24]。山口瑞凤对达玛在位期的看法是正确的，但乞离胡是“乞”(mChims)部落的一位酋长之名。他在达玛死后继承王位，因而不可能与达玛为同一人。这种不同的观点出自对汉文资料的不同解释。山口瑞凤曾撰写过两篇关于达玛的论文。其中一篇对藏族传说提出了质疑。根据传说，达玛是被一位名叫贝吉多杰的高僧杀死的。根据山口瑞凤的说法，这实际是不可能的。事实上，达玛是被他的首席大臣杰托莱达那杀害的[25]。根据藏族传说，达玛有两个儿子奥松和永丹，是他们造

PDG

成了古代吐蕃王朝的分崩离析。佐藤长比较早地研究过这个传说及达玛后裔的问题[26]。山口瑞凤运用古老的藏文资料对他们的年代顺序进行了卓有成效的编排[27]。

此外,山口瑞凤发表了许多其它研究成果。例如:他对唐蕃会盟碑上出现的"舅甥"一词之含义、贡松贡赞(松赞干布之子)在位期、文成公主入藏及其婚姻和松赞干布的年代进行了研究[28]。他进一步研究了松潘及古代西藏其它部落的名称及其势力范围[29]。根据山口瑞凤的说法,"松潘"一词不是部族名称而是"第三'茹'"(Yan-lag-gsum-pa'i-ru)的简写。而称做松潘的这个部落则指的是居住在四川西部边界大小金川地区的一个部落。帕木竹巴王朝的朗(rLangs)部落出自这个松潘部落。山口瑞凤进一步证实,出现在汉文资料中的唐朝的白兰实际上就是这个朗部落。因此,他进一步得出结论,松田寿男把布尔罕布达(Burqan Buda)山确认为白兰人的居住地是错误的[30]。此外,山口瑞凤探讨了朗部落世系。他指出,有一个"章"(sBrang)部落隶属于这个部族。他认为,"sBrang"之名出自梵文"Suvarnagotra"[31]。山口瑞凤还表述了他的观点:吐蕃王室世系是通过加入这些虚构的赞普之名而创立的,以使王族世系得以延伸。[32]

除了上述的研究外,山口瑞凤还就汉文资料中有关西藏历史的谬误[33]及与吐蕃佛教史有关事件的年代顺序撰写了论文[34]。但他的巨著是他对吐蕃王朝建立及其基础的多卷著作[35]。这部著作分为三个部分:(1)与吐蕃前期历史有关的各种问题;(2)雅砻王朝到吐蕃王朝的发展过程;(3)吐蕃王朝的外交关系及国家机构。山口瑞凤对早期研究进行了较为详细的论述,特别是第三部分涉及诸如立法制度及军事组织的内

容，极有资料价值。尽管这部著作仅仅涉及了吐蕃王朝前半期的一段时期，但它的特点是引用许多藏文资料及日本和外国学者严格考证的论点。由此可以看出，山口瑞凤对古代王朝早期问题的研究已达到相当的深度。

山口瑞凤还在吐蕃王朝后半期的研究上取得了令人瞩目的成就。在安史之乱后，唐朝西北地区防御力量减弱，使得吐蕃得以继续进犯这一地区。763 年，它入侵唐都长安。虽然两周后它撤至陇山，但自此之后，除敦煌和北庭因其防御力量强大未被吐蕃占领外，山区以西地区均被藏人占领。敦煌和北庭最终于 786 年陷落。吐蕃对其统治长达近 60 年。保罗·戴密微认为陷落期是 787 年，藤枝晃认为在 781 年，而山口瑞凤则认为是 786 年[36]。我赞同山口瑞凤的观点。根据藏人统治期间汉人在敦煌居住的情况，藤枝晃以汉文资料为主要依据撰写了一篇有参考性的论文，涉及藏族统帅、管理机构、日常生活及佛教界的活动[37]。在使用敦煌文献时，山口瑞凤接触到在他以前论文中提及的吐蕃王室阶层、军事组织及税收制度。他特别提到有两个中国军团曾在敦煌驻扎过。他进行了两次深入的研究，从一些重要的藏文文献中翻译了有关段落。他澄清了这些军团的位置及它们的形成时期[38]。山口瑞凤对藏学研究无可比拟的贡献之一是他对藏文历史文献中年代计算方法的研究[39]。这与他对藏族历算[40]的研究在日本都是对西藏历法的首次研究。山口瑞凤还撰写了大量的有关佛教、藏文字母表及藏文文法的著作。他是一位多产的藏学家。

763 年之后，北庭成为反对吐蕃的一个独立保垒，它只是通过回鹘人与唐朝有接触。但 789 年，吐蕃派出一支庞大的军队与北庭作战。回鹘人也派了军队，从此开始了争夺北庭的激

烈战斗。这一战斗以吐蕃获胜而告终。791年秋，吐蕃与回鹘人之间爆发了第二次冲突。回鹘人又遭到惨败。羽田亨及田坂与道澄清了事件的经过[41]。根据他们的研究，北庭继而落入藏人之手。佐藤长也赞同对事件的这种解释[42]。后来，森安孝夫提出他的观点，他认为回鹘人不久收复了北庭而吐蕃撤出[43]。现在，我倾向于接受这一论点。

另一个不容忽视的研究课题是吐蕃与邻邦的关系。这里无须重述它与唐朝的关系。山口瑞凤就它与尼泊尔的关系撰写了论文，涉及松赞干布的尼泊尔尺尊公主的情况。尽管一些人对尺尊公主的历史真实性持怀疑态度，但山口瑞凤认为确有其人，只不过她不是传说中提到的著名统治者盎输伐摩之女[44]。此外，藤泽义美发表了以汉文资料为主要依据的、详细的有关吐蕃与南诏王国关系的论文。南诏王国在唐代位于云南[45]。

自称威力无比的古代吐蕃王朝由于达玛之死于842年彻底崩溃。它在东部占领的领地也陷入了内部倾轧之中。在那以前，一直受到吐蕃压制的、中国势力较强的地区把吐蕃军队驱赶出去，使之重新回到唐朝的控制之下。这一时期最著名的人物是驻守沙州的归义军节度使张义潮。他的丰功伟绩使得敦煌地区完全归顺唐朝。第二次世界大战期间，藤枝晃以敦煌文献为依据澄清了张义潮的活动史实及其家庭情况[46]。

总之，我们可以说，通过使用敦煌文献，我们今天在西藏古代史的研究上已取得相当可观的成绩。

二、中世纪史

我已经提到佐藤长及山口瑞凤发表了中世纪时期第一阶段古代王国崩溃之时继承达玛王位的诸王之年代的研究成果。但从达玛 841 年对佛教的迫害到阿提峡 1042 年抵达西藏这段时期长达 201 年，问题由此产生。《青史》在对这一时期进行计算时略去了一个绕迴。不仅仅《青史》的作者没有意识到这一省略，而且其他佛教史也犯了同样的错误。这可能是出自残缺不全的记载。因此，研究人员必须面对如何确定这一时期各种事件之年代顺序的问题。《青史》的译者乔治・N・罗列赫[47]是第一位就这一问题陈述其观点的人。中根千枝及黎吉生也随之发表其观点。佐藤长采用了不同的研究过程解决这一问题，但他认为，黎吉生提出的年代是颇有道理的[48]。

当然，有关这一历史时期的藏文记载微乎其微，也 没有其它资料，如：汉文记载可以进行对照比较。因此，这段时期的西藏历史无人知晓。然而，由于宋朝的建立，中国人逐渐与青海地区的藏族小邦国接触以图遏制西夏党项王朝。人们借用有关这些邦国的重要的汉文资料进行研究。

当时，有藏族血统的潘罗支在南凉（位于甘肃霸武威县）夺取了政权。同为藏族血统的青唐部落的唃厮啰也在西宁一带沿湟水及黄河地区建立了青唐王朝。为了抑制占领凉州的西夏，宋朝支持这个政体，并在熙州的王韶（甘肃省临洮县）驻扎军队以便控制这一地区。中岛敏在战前曾对种种事件的历史轨迹进行了概述[49]。而夏一雄以对青唐部落的研究作为开

始对王韶的政体进行了深入的研究[50]。自那时起，岩崎力一直对青唐部落进行着研究。他出版的著作包括附有注释的《青唐录》的修定本。《青唐录》是一部业已失传的重要历史资料[51]。他还研究了西凉统治的详细情节[52]。他的研究成果把西凉政体统治的衰微归于西宁宗喀地区唃厮啰政体的出现[53]。他探讨了导致唃厮啰政体建立的藏族各部落之间的斗争、唃厮啰政体的现实性及它与宋朝及中亚各国之间的关系[54]。他的研究成果认为，西夏的建立并非简单地出于李元昊偶然继承其父德明之位的缘故，而他与黄水盆地藏族部落不断激烈斗争取得胜利是主要的促成因素[55]。这部著作研究了佛教及佛教僧人在河夏藏族部落政体的建立和发展中所起的作用[56]。他解释了西夏李元昊与各藏族部落的关系。这种关系限制了唃厮啰政体扩大其影响[57]。岩崎力还用英语发表了一项研究成果，介绍了西夏、西凉府和唃厮啰政体之间的斗争[58]。

铃木隆一是与岩崎力同期坚持研究青唐王国的另一位研究人员。他首次论述了和阗人阿里骨如何与嫁给第二王董戬的契丹公主共谋在他死后篡夺王位的[59]。铃木隆一接着研究了青唐诸王唃厮啰之名。他认为，这个名字不是唃厮啰的本名，而相当于藏文中“王子”(或国王”)。他认为，谿赊罗撒和结施揽这样的名字也是唃厮啰一名的拼法[60]。铃木隆一进一步谈到第一任唃厮啰在其在位的后半期的功绩。他认为，在活动中，唃厮啰依靠其妻及“乔”部落其他成员的支持[61]。他还研究了鬼章的活动情况，鬼章在董戬政体中掌管军事事务[62]。

我认为，对下一个时期，即：萨迦政体时期的研究是很不够的。稻叶正就重新勘正了《释老传》中记载的元朝历代帝师的名字，并在确认他们的年代上逐步获得了成功[63]。野上俊静

很大程度上以此为据，发表了他的论文集，其中包括一部附有注释的、《释老传》全套的日文译本，并探讨了元朝统治下与藏传佛教史有关的各种问题[64]。另一方面，冈田英弘研究了萨迦班智达1244年访问凉州的情况。萨迦班智达在那里遇见了地区首领、贵由之弟阔端。而陪同萨迦班智达的八思巴在1253年受到贵由之弟忽必烈的接见。八思巴成为忽必烈的侍僧，后又成为帝师。冈田英弘在研究中借助蒙文资料纠正了许多早期的错误[65]。《帝师八思巴行状》是最早出现的八思巴传记，是元朝时期王磐根据钦命编纂而成。中野美代子出版了一部附有详细注释的研究成果[66]。萨迦班智达及八思巴后来都得到元朝的信任。元朝把对全藏的控制权交给他们，由此打开了西藏重新统一的道路。元朝承认他们对全藏的控制权，这一事实为中国今天宣称西藏是中国领土的一部分提供了基础。可能有必要对萨迦政权的建立进行更为详细的研究。近期，乙坂智子已提出萨迦派对西藏统治的真实性问题。她不考虑帝师及白兰王这样的称呼，而强调萨迦派住持的实际权力。她认为，归根到底是萨迦派住持利用元朝以巩固他们自己的势力[67]。这是出色的研究成果，它巧妙地把藏文资料中的描述与贫乏的汉文记载结合在一起，以追溯萨迦派权力结构的变化。乙坂智子接着探讨了元世祖（忽必烈）狂热的对藏政策的幕后原因。这一政策与对萨迦派最初的偏爱有关。她认为，这是为了把在世祖前任宪宗（蒙哥只斤）统治时期王室成员与藏传佛教各派建立的随心所欲的关系置于控制之下，也是为了保护西藏免遭反世祖军队的侵袭。她认为，由于这些成功的政策，从世祖继任成宗时代起，西藏不过是一个满足虔诚皇族嗜好的宗教体制[68]。这是与深入分析历史资料相结合的认真研究。值

PDG

得一提的是，立川武藏以土观的《善说诸宗源流晶镜史》为依据概述了萨迦派世系、教义及历史，它对理解萨迦派起了介绍性的作用[69]。

帕木竹巴政权是继之而来统治西藏的另一个政体。1349年后，其领袖绛曲坚赞已把其控制权扩展到后藏地区。1354年，在元朝的赞同下，他成了全藏的统治者。从明朝开始，永乐皇帝（成祖）在宫廷中接见了噶玛派的哈立麻。滋贺高义以汉文资料为依据，就这一关系探讨了成祖的政策[70]。而佐藤长运用藏文资料澄清了从帕木竹巴政权建立到哈立麻到明廷造访及“八大教王”体系的确立等事件的过程[71]。佐藤长还解释了汉文资料中记载的“八大教王”各自的身份及世系[72]。其中，阐教王世系一直含混不清。佐藤长借用《智者喜宴》中的记载首次成功地介绍了全面的世系[73]。明武宗试图邀请一位德高望重的“活佛”到宫廷，但未能成功；议论中的“活佛”应该是第二世达赖喇嘛，但以楚朴寺保存的武宗皇帝的敕令为据，黎吉生确认应为第八世噶玛巴米厥多吉[74]。在查阅了汉文资料后，佐藤长赞同黎吉生的观点[75]。武宗不是偏爱藏传佛教僧人的唯一的明朝皇帝。英宗和宪宗也宠信藏族僧人。数量可观的僧人利用这一点以求得居住在明朝国都北京的权利，并得到朝廷的友好款待。佐藤长也详细地研究了这种状况[76]。

帕木竹巴王朝在第五代统治者扎巴坚赞时期（1374—1432年）达到权力的巅峰时期。随后，其势力开始衰微。有如下几个原因：其中之一是为了维持王室世系，第六代统治者扎巴迥乃被迫娶妻，而其妻之亲戚开始掌权。佐藤长论述了这些亲戚频繁活动的情况[77]。在此之前，佐藤长曾编纂了一部历史资料全集，包括从《明实录》中摘录的有关西藏历史的段落[78]。

他把这些与藏文资料进行对照从事多种研究。

继之而来的是达赖喇嘛政权时期。我愿首先提及山口瑞凤对固始汗的研究。1630 年游牧的和硕特部的固始汗率领部众从准噶尔迁至青海。1642 年抵达拉萨附近。在那里,他擒杀了藏巴汗,征服了西藏。他本人保持着对青海的控制权,同时支持达赖喇嘛为全藏的统治者。山口瑞凤主要以《青海史》为依据澄清了这些史实[79]。若松宽后来研究山口瑞凤提及的火落赤台吉的丰功伟绩[80],而冈田英弘澄清了却图台吉的身世,他被固始汗击败[81]。

到康熙统治结束的 1717 年,出现了一个偶然事件。准噶尔军队突然袭击拉萨,杀死了当时在西藏执政的拉藏汗。清朝派了一支强大的军队于 1720 年收复了拉萨。但 1723 年,一直与清朝合作的青海台吉罗卜藏丹津发起了反清叛乱。尽管这次叛乱很快遭到镇压,但叛乱的起因至今不明。佐藤长认为,罗卜藏丹津由于血源关系一直希望成为西藏地方的统治者,而中国人把对西藏的统治权交给了西藏贵族康济鼐,因而罗卜藏丹津反叛中国人以发泄他的不满[82]。加藤直人借用满文资料谈及这同一个问题。他认为叛乱的原因是康熙皇帝没能遵守最初让罗卜藏丹津为西藏地方统治者的秘密许诺[83]。佐藤长的论文首次说明,在研究西藏地方与清朝之间关系时借助满文资料进行研究的重要性。石滨裕美子也撰写了几篇有关这次叛乱的论文。石滨裕美子首先确认东洋文库中的抚远大将军奏折是胤禵呈交皇帝的奏折,胤禵是派去镇压叛乱的清朝军队的将军[84]。过去人们一直认为,科科诺尔或青海的和硕特人是与清朝军队积极配合的。石滨裕美子运用这份资料说明,事实上,他们一直与准噶尔人秘密勾结[85]。1720 年清朝

向西藏进军时，他们拖延挺进，直到不肯合作的青海和硕特人加入他们的军队。因此，这表明清朝军队对青海和硕特人怀有政治需要[86]。1723年，清朝军队以青海和硕特人“反叛”为借口袭击他们，并剥夺了他们对青海地区的控制权。石滨裕美子提出她的观点，她认为，这不是一次镇压，而是中国人有预谋的进攻。她认为，清朝人渴望获得对青海的控制权，因为，这是他们对藏政策的需要[87]。石滨裕美子还撰写了有关哲蚌寺果芒扎仓的论文，说明它是一个接纳青海学生的僧院。像嘉木样协巴那样为数众多的毕业生在藏蒙关系中起了举足轻重的作用[88]。藏文年鉴对蒙文年鉴的影响是一个众所周知的事实，而石滨裕美子以人名正字法及个人传记结构为依据说明蒙文年鉴也对《如意宝树》及其它17世纪后的藏文年鉴产生了影响[89]。此外，她还研究了宁玛派“伏藏”，如《柱间史》及《莲花记》对蒙文的《宝贝念珠》的巨大影响[90]。由于石滨裕美子走进了以蒙古历史为基础的西藏历史领域，因此，她能够双管齐下从事这一领域的研究。

若松宽是通晓藏蒙文化的一位研究人员。他能熟练地运用蒙藏文资料对西藏历史进行研究。在与蒙文、藏文及汉文资料进行对比后，他撰写了每一位杰仲呼图克图的传记，其中包括曾帮助噶尔丹汗在乌兰部通一战中逃跑的呼图克图的传记[91]。还有住在北京的八大呼图克图中排行第二的噶勒塀图呼图克图的传记[92]及住在青海东部的洞阔尔[93]和住在黄河上游曼拉河沿岸地区的察罕诺们汗[94]的传记。这些“活佛”的地位不仅仅具有重大的宗教意义，而且具有重大的政治意义，特别在青海地区的历史研究上，他们的出现是不容忽视的。

在罗卜藏丹津叛乱之后，清朝在青海建立了与内蒙古相

同的旗制。规定每位台吉控制牧场的范围。这就是所谓的“青海三十旗”，其中一个是察罕诺们汗的喇嘛旗。佐藤长详细地研究了台吉世系及清朝末期他们的所在区域[95]。

18世纪末期的主要事件是廓尔喀人入侵西藏。这次入侵遭到一支庞大的清朝军队的还击。第一次入侵发生在1788年。廓尔喀人自动撤回，因而避免了严重冲突。而1791年第二次中—廓战争期间，清朝军队仅用两天就长驱直入尼泊尔首都加德满都。这是清朝军队在军事行动中第一次穿越喜马拉雅。铃木中正发表了有关这些军事冲突的研究成果，其论文简明扼要，主要是以《廓尔喀纪略》及《巴勒布纪略》为依据[96]，而佐藤长极为详细地查阅了这些资料并研究了这些事件的过程[97]。

三、现代史

到19世纪，在印度的英国人逐渐对西藏产生了影响。在第一次廓尔喀战争的最后阶段，英国人已经与廓尔喀人有了接触，但尚未公开。但到1772年，不丹军队入侵孟加拉，在那里遭到英国军队的还击，损失惨重。第三世班禅此时充当调停人。英国人利用这一机会 派波格尔上尉前往扎什伦布寺。当时的印度总督黑斯廷斯勋爵派波格尔为使者，希望与西藏建立贸易联系并开辟通往中国内地的商路。但多次谈判均未获得任何进展。1904年，为解决愈来愈多的问题，印度总督寇松勋爵派荣赫鹏率军占领了拉萨，签定了《拉萨条约》。但清政府马上提出抗议，并派川军入藏占领了拉萨。不久之后，清政府被推翻，建立了中华民国。于是，1913年，在印度的西姆拉召

开了一次会议。西藏坚持完全独立，中国自然加以反对。英国充当调停人的角色，它提议西藏应为中国宗主权下的自治省份。尽管这一提议最终由参加会方的三国代表共同签署，但中国政府拒绝批准，会谈以破裂而告终。后来，宣称独立的藏军与驻扎在西藏东部的中国军队发生了冲突。1917 年至 1918 年间，冲突愈演愈烈。在英国副领事埃里克・泰西曼的调停下最终实现了停火。

矢野仁一在其论文的一章中涉及了荣赫鹏进军拉萨及西姆 拉会议期间的情况，但从实质上来看，他的论文只是对外国关系史的评述[98]。入江启四郎从外交史的观点出发，详细研究了从波格尔使团到西姆拉会议及泰西曼调停期间的中藏关系[99]。他主要借用的是汉文和英文资料。他的论著清晰易懂，重点突出，具有可读性。特别是他认为，英国人的目的并不是要把西藏置于它的控制之下，而是出于印度防御的考虑，而使西藏成为抵御所有外国势力的真空地带。这一观点是符合事实的。后来，宫崎市定公开宣称要继续从事矢野仁一中止的研究，主要研究西姆拉会议后西藏东部中藏边界冲突及泰西曼的活动情况[100]。他的研究成果颇有价值，对双方共同边界的认定进行了最详细的论述。总之，现代期一直是从外交史的观点进行研究的，而从未涉及其他领域。然而，在有关十三世达赖喇嘛的问题上，我们在研究开始时所提及的、由河口慧海、青木文教、多田等观及寺本婉雅提供的同期情况的报导至今仍被视为极有参考价值的资料，特别是多田等观撰写的第十三世达赖喇嘛传更是独一无二的传记，它已成为藏文达赖喇嘛传的依据。

四、历史地理学

在研究西藏历史方面存在着藏文地名、部落名称及部落地名的拼写问题。在欧洲，A·费拉丽编写了一份附有注释的、由钦则旺布撰写的《卫藏圣迹志》的译本，后由伯戴克编纂出版。稍后，由T·V·怀利以敏珠·诺们汗的《世界广论》为蓝本、出版了附有注释的西藏地理志节选译本。费拉丽的著作仅限于后藏地区，而怀利的研究包括整个西藏的地名和部落名称，并在现代地图上标出了它们的位置。这的确是令人瞩目的成果。它给我们提供了许多有关西藏地理名称的可靠资料。尽管这两部著作给许多地名标出了对应的汉文词，但这些资料仅限于现代和近代，因此是远远不足的。此外，杜齐解决了出现在《智者喜宴》中的古代王朝的地名。尽管他成功地确定出了其中的一些地名，但相当数量的地名尚未得到解决。G·莫莱利用汉文和日文的研究成果对吐谷浑的历史进行研究。她试图确认出汉文资料中提及的许多地名[101]。尽管她获得了一些成功，但在许多方面，她所确认的地名有的含糊不清，有的是错误的。

在上述研究的基础上，日本也开展了对汉文资料中记载的西藏历史地名的研究。山口瑞凤早期的大量工作包括了对历史地理学的研究。这些研究不仅以藏文资料为据，也依靠汉文地理志方面的著作[102]。佐藤长首先确认吐蕃诸王夏季居住的闷惧卢河为玛卓河[103]。而后，以上面提及的欧洲学者的著作为参考，他继而把主要精力放在汉文历史著作中出现的青

海和西藏地名的研究上。他首先确认唐朝时期建于青海湖东部的军事基地的位置[104]，接着，他又确定出青海和拉萨之间的"入吐蕃道"的路线[105]。他还确认了以"河西九曲"著称的地区为芒拉河(rMang—ra)流域[106]。佐藤长认为，隋炀帝远征讨伐吐谷浑所经路线为从西宁经大通至张掖[107]。他说明《水经注》对大夏河上游的描述错把这条河的主流为支流[108]。在这些研究及其它附助性深入研究的基础上，佐藤长后来出版了一部关于西藏历史地理志的著作[109]。这部著作主要涉及了"入吐蕃道"，首次确认了清代就有一条从青海东部至拉萨的笔直路线。佐藤长认为，唐代的这条路或许就是同一条路线。对此路线过去曾有过几种相悖的观点。一些人认为，这条路线从青海到玉树然后再向南，与四川至拉萨的路线交会。而另一些人则认为，它与现今连接青海和西藏的青藏公路平行。但佐藤长提出了与这两条路线都不相同的路线。他还成功地确认了沿线地区。在当时它们是多弥和苏毗部落的居住地。在追溯以前时期时，他还确认与吐谷浑有关的地名，在进一步追溯到汉朝时期时，他澄清了羌部落在青海的居住位置。追溯唐朝时期时，他进一步确认了杜齐探讨的西藏的五个"茹"的位置及每个"茹"中千户的所在地。佐藤长的研究对确认汉文资料中涉及的青海和西藏各个地名及部落十分有用。他说明了刘元鼎到拉萨与吐蕃会盟的路线[110]及中廓战争清朝大将军福康安抵达拉萨的路线[111]。它们都是沿着唐代的这条笔直路线的。

然而，不断的研究表明，这部著作还存在着一些错误。为了进行修正，佐藤长撰写了几篇论文。第一篇论文谈到拉萨与印度之间的路线。根据《通典》这类著作的说法，有一条经悉立

国到印度的路线。佐藤长曾错误地认为悉立位于春丕河谷[112]。但正如大卫·P·杰克逊指出的那样，悉立位于洛布曼塘(Klo－bo－sman－thang)。这意味着，通往印度之路应经过这里[113]。其次一点，在有关青海东部唐代军事要塞之位置的问题上，佐藤长依靠《玉树县志稿》中含糊不清的记载，还引用了《丹噶尔厅志》，很有把握地确认出它们的位置[114]。第三点，大小羊同的位置问题。佐藤长最初把它们确定在后藏的娘若(Nyang－ro)地区，从广义上来说是整个后藏地区[115]，但山口瑞凤认为它们在象雄[116]。在这一点上，他是正确的。然而，根据佐藤长的观点，大羊同应确定在下象雄(集中在古格)，而小羊同应在拉则(Lha－rtse)到玛雍(Mar－yong)山口地区，很可能就是赤松德赞时期的上象雄[117]。第四点是"河西九曲"的位置问题。佐藤长最初把它确定在芒拉河流域，即黄河上游支流流域[118]。而铃木中正认为[119]，它应确定在乌拉罕布拉河流域，乌拉罕布拉河在曲沟汇入黄河[120]。它不仅仅与"(黄)河西九曲"的名称一致，而且也是军事和经济重地。

有关拉萨至尼泊尔的通路问题。《释迦方志》(《大正新修大藏经》51卷，950页C面)中有一份资料谈及此路。据称，这条通路经过呾仓法关及末上加三鼻关然后进入尼泊尔。如果可以把呾仓法关确认为擦萨山口(lCags－zam－pa)、把末上加三鼻关确认为比萨卡尔关(Bisankar)的话，那么，它与途经聂拉木的路线相符。时至今日，这条路仍是拉萨至加德满都最短的路线[121]。

有关宋代青唐部落居住地湟水流域的地理问题可以参考夏一雄撰写的论文[122]。铃木中正已对这一论题进行了更为详细的研究[123]。他十分准确地认定，隋炀帝军队沿湟水之路反

击吐谷浑所走的路线并非是毫无意义的、通往河西通路的一条小路。事实上，它是东西方联系的一条相当重要的古代通路[124]。铃木中正还试图确定吐谷浑早期统治的势力范围[125]。他在这篇独具特色的论文中提出了他的观点，他认为甘松而不是松潘是吐谷浑统治的最南端，但它位于洮洲。这种观点可能是正确的。

历史地理学是日本西藏研究新发展的领域，由于有大量的、丰富的汉文资料，我们希望在将来能取得进一步的成果。

五、历史资料及其它著作的翻译情况

尽管这方面的工作必不可少，但并没有积极地开展起来。在重要的历史资料翻译方面，内藤虎次郎于1918年首次将著名的唐蕃会盟碑石柱的四面摹拓本介绍给日本学术界[126]。在此基础之上，寺本婉雅翻译了石柱四面的内容[127]，但翻译质量不高。从许多方面来看，它无法作为资料使用。青木文教后来发表了石柱西侧藏文碑文的译本[128]。佐藤长以青木文教的译本为据翻译了整个石碑四面的碑文，并加以注释[129]。而后，佐藤长参考黎吉生及李方桂多次的研究成果出版了一部经过校勘的译本，并附有对这一问题进行研究的调查报告[130]。最近，山口瑞凤又发表了部分藏文经文的译文，并加以新的注释[131]。

显然，西藏古代王朝与唐朝有着密切的联系。《旧唐书》和《新唐书》中《吐蕃传》都详细记载了两者之间的接触史。佐藤长翻译了这些记载并加以简单的注释，刊于一部著作中以飨读者[132]。

1955年10月，杜齐访问了京都大学并就与西藏历史有关的主要经文进行讲座[133]。尽管他已出版了《西藏画卷》一书，但他从诸如《红史》、《智者喜宴》及《灵犀宝卷》等历史著作中引用的资料对日本藏学界起到了极大的促进作用。1958年，稻叶正就到印度访问，在那里，他通过锡金友好机构丹萨巴的帮助拍下了这些著作并将影印本带回日本。北村甫同样得到丹萨巴机构的帮助拍下了这些著作并将它们存于东洋文库。因此，研究人员获得了与中世纪史有关的重要经文。稻叶正就和佐藤长出版了贡噶多吉的《红史》译本，并加以注释[134]。这是首次将藏族佛教史翻译成日文。在这部著作的说明中，稻叶正就和佐藤长写道，此书成书于1346年，后来，若松宽指出东噶·洛桑赤烈编纂的《红史》表明，该书"写于1346年，完书于1363年"。若松宽赞同这两个年代[135]。毫无疑问，他的观点是正确的，光岛督以苯教资料为依据对吐蕃史进行了研究，他把《红史》和《王朝明鉴》全文译成了英语作为参考资料[136]。然而，他没有进行解释性的评论。山口瑞凤确认《王朝明鉴》的作者是拉玛当巴·索南坚赞，写于1368年[137]。光岛督赞同这种归因及年代[138]。值得注意的是，早稻田大学的研究小组近期出版了《智者喜宴》中有关蒙古章节的译文并加了注释[139]。我们希望这个小组继续努力，把有关西藏历史的部分翻译出来。

在翻译方面，我们应注意到使学术界受益匪浅的欧洲著作的译本。尽管查尔斯·贝尔的《西藏宗教》是以通俗的表达方式撰写的，但除了对宗教进行论述外，还包括了对西藏历史的全面看法。桥本光宝将它译成了日文[140]。贝尔的《西藏今昔》是以前著作的继续，它描述了大英帝国和西藏的关系及当

时西藏的形势。田中一吕将其译成了日文[141]。荣赫鹏的《印度与西藏》涉及了自波格尔上尉访问西藏以来的英一藏关系，还描述了荣赫鹏本人1904年率军入藏的情况。村山公三将这部著作的前半部译成了日文[142]。

这些著作都涉及到西藏现代史，是战前研究人员参考的资料。大约在战前时期，日本政府的一个部门按照阅读中文的传统方法在日本出版了魏源的《圣武记》[143]。这也可以被视为一个译本。此书的第5分册涉及到西藏历史，特别详尽地叙述了西藏与清朝的接触史。但作者魏源本人犯了一些错误，而日文分册尚存一些悬而未决的问题。此书最大的缺点是几乎没有任何注释。战后时期出版的一部佳作是山口瑞凤及定方晟翻译的R·石泰安的《西藏文明》[144]。石泰安决定不再引用他人的著作，只写出他本人审核和研究的内容。在此书中，他概括了许多重要观点。对如此高水平的藏族文化的介绍是前所未有的。承担此任的日本翻译家们进行了认真的翻译工作。

六、一般历史

介绍整个西藏历史全过程的著作数量少得惊人。在第二次世界大战期间，石滨纯太郎撰写了一部西藏史，但过于简单无法使用[145]。岩井大慧撰写的内容是对藏学研究的介绍，是西藏历史的概述[146]。在“前唐史”一章中，他描述了古代藏人的习俗。在“喇嘛史”一章中，他探讨了吐蕃王朝以前的西藏历史，但这一描述现在已毫无价值。但它确实包括了欧洲藏学研究的详细资料。在这方面，笔者受益匪浅。在战后，佐藤长撰写了一部简史[147]。伊斯兰史学专家大村谦太郎也撰写了介绍

西藏历史的书[148]。这部著作具有清楚便利的特点，它提供了自821--822年唐蕃会盟以来所有的对外条约的文本。此外，中亚历史学家长泽和俊也详细介绍了西藏，在有关历史的章节中在可用资料贫乏的基础上概括了现代历史的轮廓[149]。由于上述两部著作的作者不是藏学家，因而，令人遗憾的是，他们的著作中错误很多。最近，山口瑞凤撰写了一部介绍西藏文化的佳作，共有以下四章[150]：《旅行家眼中的西藏》、《西藏文化》、《西藏历史》及《西藏宗教》。这是一部可读性很强的著作，展现了藏学研究专家山口瑞凤的学识和才能。

结　论

综上所述，日本人对西藏历史的全面研究始于第二次世界大战后。不可否认，这一研究受到欧洲学者种种成就的刺激。如：巴考、图散及托马斯对敦煌文献中与历史有关的文献研究；杜齐和黎吉生对历史碑文的研究；R·石泰安历史地理学方面的研究；罗列赫对《青史》的翻译工作。然而，欧洲学者在研究中并没有充分引用汉文资料。当然，以藏文资料为依据进行西藏历史的研究是十分自然的。但中国拥有大量的、与西藏有关的历史资料也是个事实。日本学者在研究藏文资料的同时已注意到了这些汉文资料。他们继续从汉文资料中收集历史资料并把它们与藏文资料进行对照，前面的章节中已概述了这一点。但仅仅把藏汉文资料进行比较是不够的。在俺答汗时期以前，藏传佛教及藏族文化迅速传播到蒙古和中亚。随着藏人作为传教者和商人进入蒙古，蒙古人作为佛教学生、朝圣者和商人来到西藏，这种传播一直持续到清代。此外，在

PDG

蒙古、中亚和中国内地修建了许多专门的藏传佛教的寺院，它们都成了藏传佛教和转世“活佛”的中心，使得包围着蒙古和中亚的藏传佛教的领域得以扩展。藏传佛教和藏族文化自俺答汗时期以来就对蒙古及中亚历史产生了无可否认的影响。这意味着对藏传佛教和文化的理解是对蒙古文字资料之理解的先决条件。像若松宽和石滨裕美子这样的研究人员的工作显然需要把蒙藏历史文化结合起来进行研究。

清朝是满族人建立的朝代。在研究其对藏政策上，满文文献的研究也是必不可少的。研究西藏历史时充分使用汉文资料是日本进行研究的另一个显著特点，但现在已达到在研究西藏历史时使用蒙满文资料的阶段。这是日本目前研究西藏历史的现状。

回顾历史，我们可以说，日本的藏学研究是以小栗栖香顶和河口慧海对藏传佛教的理解为始。人们一旦认识到，在研究佛教经文原文时可以使用藏传佛教经文时，藏语、藏传佛教经文与梵文课程同时在各大学开设起来。1915 年，寺本婉雅在大谷大学首次开设了这样的课程。第二年，河口慧海在东洋大学也开设了类似的课程。今天有相当数量的大学开设此类课程。因此，我们可以说，它们奠定了藏传佛教及历史研究的基础。但是，仅靠对藏传佛教经文的理解来阅读非佛教资料自然是十分困难的。但不可否认的是，这种环境是研究大量藏文资料的起点。尽管在现今的研究中，我几乎没有涉及到藏传佛教，但在日本，佛教学者已经在它的研究上做了大量的工作。西藏历史与藏传佛教史紧密相连，把佛教历史完全排除在外是很难说明西藏历史的。然而，我希望人们能够理解我在研究佛教历史上所采取的暗示政策。从东方历史的观点来看，在研

究佛教史、并考虑到与其它地区的关系时，这种政策是必不可少的。

在结束本文之前，我希望提及一些学术机构。综上所述，自战前起，日本各大学就从事着藏语及藏传佛教经文的研究，但在不同的大学，个体研究人员之间没有任何联系。在战后，人们认识到有必要加强联系。1953年11月28日，在石滨纯太郎的倡仪下，在关西大学举行了日本藏学研究学会首届会议。自那时起，每年在不同大学举行一次例会，会上宣读论文、交换资料。今天，学会已有近三百名会员。机构最初设在关西大学，现已迁至东京的东洋文库。东洋文库每年出版一期二三十页的年度纪要，内有年会上宣读的论文汇编、书评及缩微资料。这使得各大学及其他机构正在进行的研究情况及拥有的资料得以传播，因而进一步促进了藏学研究的发展。

藏学研究的发展情况如下：1989年8月27日至9月2日，第五届国际藏学研讨会在成田举行。世界各地的藏学学者欢聚一堂，交流最新的科研成果。大约一百名日本及国外的学者每天聚集在一起交换观点。各种信息对日本藏学界大有裨益。此外，就藏学研究而言，这是日本前所未有的事情。无须赘言，这次会议还宣读了许多有关历史的论文。事实证明这次会议获得了极大的成功。

在学会活动方面值得一提的是东洋文库对藏学研究的贡献，其藏学研究机构在河口慧海搜集藏文著作的基础上，又收集了许多资料，其中包括A·斯坦因和伯希和收集的敦煌文献的微缩胶片。它还从事收集、出版藏文历史文献、目录编纂及复印服务工作。萨迦派喇嘛索南嘉措曾应东洋文库之邀访问过日本。他编纂的历代萨迦住持和学者的全集是集萨迦派

学识之大全。它的出版使全世界的藏学界为之震惊[151]。贞兼绫子把山口瑞凤编纂的藏文文献目录[152]与日本藏学研究书目编在一起成为从事历史研究之人的重要资料[153]。东洋文库还以出版多种与西藏宗教及语言有关的图书享有盛名。从这些活动来看，它成为日本的西藏研究的发源地是当之无愧的。

PDG

注　释

①有关河口慧海第一次访问西藏的描述是以《西藏旅行记》为名分两卷出版(博文馆,1904年),英文版以《西藏三年》为名(马德拉斯,1909年)。这部著作使河口慧海蜚声海外。日文版由山喜房佛书林于1941年出版。河口慧海第二次入藏的报导以《二次西藏旅行记》为名出版(1966年;讲谈社1981年)。河口慧海的标准传记是《河口慧海——第一位入藏的日本人》(春秋社1961年),是河口慧海的侄子河口正以原始资料为据撰写的。这部著作中,可以看到有关河口慧海生平的最详细的记载和他从西藏带回的东西及他的著作。

②他在返回日本后,青木文教出版了《秘密之国西藏游记》一书(内外出版株式会社,1920年)。后来,他还撰写了《西藏文化新研究》(有光社,1940年)。战后,这两部著作再版为一卷本《西藏》(芙蓉书房,1969年)。山口瑞凤为此书撰写了解释性评述。前一部著作于1990年由中央公论社再版。佐藤长为此书撰写了解释性评述。

③有关德格版大藏经问题。东北大学于1934年出版了《藏文大藏经总目录》(一般称为东北目录)。该书由宇井伯寿、铃木宗忠、金仓元照及多田等观编纂。东北大学还以《藏文佛教经典目录》为名,出版了未经勘定的经文典籍目录册。此书由金仓元照、山田龙城、多田等观及羽田野伯猷编纂。后一个目录有布顿·仁钦珠、宗喀巴及第一、二、五及七世达赖喇嘛的著作,还包括前七位达赖喇嘛的传记及像《青史》这样的历

PDG

史性著作。保存在东京大学的、由高崎直道编辑的拉萨版甘珠尔分部目录名为《拉萨版藏文大藏经目录》(1965 年)。多田等观及青木文教收集的、未经勘定的经文典籍目录现也存于东京大学。北村甫以《东京大学所藏的藏文文献目录》为名进行编纂(1965 年),但尚未出版。

④多田等观《西藏记》,岩波书店(1942 年,1982 年再版)。另一部趣味横生的书是《西藏旅居记》(白水社,1984 年)。牧野文子在其书中收录了多田等观对西藏历险的回忆。

⑤青木文教《早期藏文年鉴中年代之差异及勘误的研究》,东京(19[illegible] 年)。

⑥多田等观《十三世达赖喇嘛》,东京,东亚文化研究中心(1965 年)。

⑦寺本婉雅(横地祥原编纂),《藏蒙游记》,芙蓉书房(1974 年)。

⑧《藏文大藏经甘珠尔勘对目录》,大谷大学图书馆(1930—1932 年);《藏文大藏经丹珠尔勘对目录》,大谷大学图书馆(1965 年)。在后一部目录中,《丹珠尔》的七个分部已经出版,还有三个分部即将出版。在《藏文文献目录》中可以找到存于大谷大学的、未经勘定的经文典籍目录。大谷大学图书馆(1973 年)。

⑨木村肥佐生《西藏十年秘密旅行记》,每日新闻社(1958 年);西川一三《西域八年秘密旅行记》共两卷,芙蓉书房(1968 年)。西川一三的新版著作于 1978 年出版,补充的一卷生动地描述了哲蚌寺的情况。

⑩保罗·伯希和及羽田亨(编者)《敦煌遗书》第 1 卷,东亚研究会(1926 年)又补充了一个同名的印刷版本,在其它文

献中还包括吐蕃崩溃之时为沙州节度使张义潮及其家族庆功的碑文。

⑪丰田藤八《慧超往五天竺国诠释》,北京(1910年)。

⑫参见注17。

⑬羽田亨《慧超往五天竺国传版本》,公元二千六百年纪念史学论文集,京都帝国大学文学部史学科(1941年);后又刊载于《羽田博士史学论文集》第1卷《历史篇》,东洋史研究会(1957年)。

⑭大谷胜真《吐谷浑名称考》,山下寅次先生六十寿辰东洋史论文集(1938年)。

⑮山本达郎《珠谷考》,东洋学报第26卷第1册,1938年。

⑯松田寿男《吐谷浑遣使考》,史学杂志第48卷第11—12册,(1937年)后来又以《松田寿男著作集》再版第4卷(1987年)。松田寿男在东西商路确实存在的基础之上澄清了吐谷浑与柔然、北魏及南朝之间保持的关系,而和田博德说明了吐谷浑与这些邦国的关系可以从政治角度进行解释。《吐谷浑与南北朝的关系》,史学第25卷第2册(1951年)。由松田寿男和和田博德撰写的文章对理解吐谷浑的实质十分重要。

⑰松田寿男《〈女国传〉考》,东洋史论丛纪念池内博士六十寿辰,东洋史论丛发行会(1940年);后刊于《松田寿男著作集》第4卷。

⑱佐藤长《女国与苏毗》,东洋史研究,第六卷,第6册(1942年)。

⑲佐藤长《唐蕃会盟碑之研究》,东洋史研究,第10卷,第4册(1949年)。

⑳佐藤长《金城公主入藏记》,史林,第39卷,第1、3、4期(1956年)。

㉑佐藤长《吐蕃入侵长安之研究》,京都大学文学部纪要,第4期(1956年)。

㉒《古代西藏史研究》共2卷,东洋史研究会,1958—1959年(再版,同朋舍1977年)。

㉓佐藤长《达玛在位年代考》,史林,第46卷,第5册,(1963年)。

㉔山口瑞凤《谋杀达玛的背景》,成田山佛教研究所纪要,第5期(1980年)。

㉕山口瑞凤《达玛对佛教的迫害及谋杀他的凶手》,胜又俊教博士七十寿辰纪念文集(1980年)。

㉖佐藤长《达玛后裔》,东洋学报,第46卷,第4册(1964年)。

㉗山口瑞凤《达玛的两个儿子及吐蕃之分裂》,驹泽大学佛教学部论文集,第11期(1980年)。

㉘山口瑞凤《古代西藏史诠释》,东洋学报,第49卷,第3—4册(1966—1967年)。

㉙山口瑞凤《苏毗的疆界》,东洋学报,第50卷,第4册(1968年)。

㉚山口瑞凤《白兰及松巴的郎部落》,东洋学报,第52卷,第1册(1969年)。

㉛山口瑞凤《东部女国与白兰——郎部落及章部落》,东洋学报,第54卷,第3册(1971年)。

㉜山口瑞凤《吐蕃王室祖先:东洛姆玛孜的含义》,驹泽大学佛教学部研究纪要第31期,春秋社(1973年);《瘕悉董摩

与普德襄杰》,中村元博士六十寿辰纪念论文集,春秋社(1973年)。

㉝山口瑞凤《汉文资料对藏族历史的曲解》,东洋学报第66卷第1—4册(联合出版1985年)。

㉞山口瑞凤《吐蕃王国佛教史年代考》,成田山佛教研究所纪要,第3期(1978年)。

㉟山口瑞凤《吐蕃王国成立史研究》,岩波书店(1983年)。

㊱山口瑞凤《吐蕃统治时代》(敦煌讲座2:敦煌历史),大东出版社(1980年)第197页。

㊲丰田藤八《吐蕃统治时期的敦煌》,东方学报,第31号,1961年。

㊳山口瑞凤《沙州由汉人组成的两个藏军军团的建立及卡尔赞军团的位置》,东京大学文学部文化交流研究所研究纪要,第4期(1980年);可参见《汉人组成的藏军军团之年代及沙州的通嘉》,东京大学文学部文化交流研究所研究纪要,第5号(1981年)

㊴山口瑞凤《藏文史料编年计算方法》,东洋学报,第63卷,第3—4册(1982年)。

㊵山口瑞凤《藏族历算》,铃木学术财团研究年报,第10期(1973年)。

㊶羽田亨《唐代回鹘史研究》,羽田亨博士史学论文集,第1卷,第217—220页;田坂与道《中唐时期西北边疆形势》东方学报,第11卷,第2册(1940年)。

㊷佐藤长,参见注22,第2卷,第663—665页。

㊸森安孝夫《回鹘与吐蕃的北庭之争及其后的中亚形

势》,东洋学报第 55 卷,第 4 册(1973 年)。

㊹山口瑞凤《七世纪前半期吐蕃和尼泊尔的关系》,东京大学文学部文化交流研究所研究纪要第 2—3 期(1979 年)。

㊺藤泽义美《中国西南民族史研究:南诏国历史研究》,大安 1969 年。

㊻藤枝晃《沙州归义军节度使始末》,东方学报,京都,第 12 卷,第 3 册;第 13 卷,第 2 册(1941—1942 年)。

㊼乔治·N·罗列赫《青史》第 1 部分,加尔各答,1949 年。

㊽佐藤长,参见注 26。

㊾中岛敏《宋朝与西夏西羌部落之争》,历史研究,第 1 卷,第 6 册(1934 年)。

㊿夏一雄《王绍对熙河的征服》,蒙古学报,第 1 期(1940 年)。

51岩崎力《宋代青唐部落史料》,中央大学大学院论丛,第 5 卷,第 1 册(1973 年)。

52岩崎力《西凉府潘罗支政权始末考》,东方学,第 47 期(1974 年)。

53岩崎力《西凉府政体的衰落及宗喀部落的发展》,铃木俊先生七十寿辰纪念东洋史论丛,山川出版社(1975 年)。

54岩崎力《宗哥城唃厮啰政体的特点及结构》,中央大学亚洲史研究,第 2 期(1978 年)。

55岩崎力《西夏的创建及宗哥部落的活动》,中村治兵卫先生七十寿辰纪念东洋史论丛,刀水书房(1986 年)。

56岩崎力《宋代河西藏族部落与佛教》,东洋史研究,第 46 卷,第 1 册(1987 年)。

⑰岩崎力《西夏王国的建立及党项部落》,中央大学亚洲史研究,第 14 册(1990 年)。

⑱岩崎力《北宋时期河西藏族部落之研究》,东洋文库研究所研究报告,第 44 期(1986 年)。

⑲铃木隆一《青唐阿里骨政体的建立及契丹公主》,史滴,第 4 期(1983 年)。

⑳铃木隆一《唃厮啰——青唐吐蕃王国之名》,安田学院研究纪要第 25 期(1985 年)。

㉑铃木隆一《青唐吐蕃唃厮啰王朝与青海藏族部落:乔部落为研究重点》,安田学院研究纪要,第 26 期(1986 年)。

㉒铃木隆一《青唐大酋青宜结鬼章与熙河》,安田学院研究纪要,第 27 期(1987 年)。

㉓稻叶正就《元朝帝师研究》,大谷大学研究年报,第 17 期(1964 年)。

㉔野上俊净《元史·释老传研究》,野上俊净博士六十四寿辰纪念发行会(1978 年)。

㉕冈田英弘《蒙文资料中的蒙藏初期关系》,东方学,第 23 期(1962 年)。

㉖中野美代子《帝师八思巴行状校证》,新亚学报,第 9 卷,第 1 期香港(1969 年)。经八思巴引荐,尼泊尔工匠阿尼哥抵达元大都。在那里,他得到元世祖及成宗皇帝的信任。他运用技巧修建了许多宫殿及寺院。在西藏,人们普遍认为,尼泊尔人是技术纯熟的工匠。在这个意义上,阿尼哥是值得一提的人物。通过藏人,他为元朝文化做出了贡献。石田干之助撰写了他的生平《元代尼泊尔王子及工匠阿尼哥传》,蒙古学报,第 2 期(1941 年)。

⑰乙坂智子《萨迦派权利结构:元朝对西藏控制的演变过程》,史境,第3期(1989年)。

⑱乙坂智子《元朝对藏政策的起源及变化:关系建立的背景》,史境,第20期(1990年)。

⑲立川武藏《藏传佛教教义研究(1)——土观〈善说诸宗源流晶镜史〉中萨迦派一章》,东洋文库(1974年)。

⑳滋贺高义《明成祖与西藏:哈立麻到中国的访问》,大谷史学,第8期(1961年)。

㉑佐藤长《元末明初的西藏形势》,明代满蒙史研究,京都大学文学部(1963年)。

㉒佐藤长《明代西藏八大教王》,东洋史研究,第21卷,第3册,第22卷,第2、4册(1963—1964年)。

㉓佐藤长《明代西藏止贡派世系》,东洋学报,第45卷,第4期(1963年)。

㉔E·黎吉生《噶玛派:历史诠注》(第2部分),亚洲皇家学会会刊(1959年)。

㉕佐藤长《明武宗迎请'活佛'》,冢本博士六十四寿辰纪念佛教史学论集,冢本博士六十四寿辰纪念会(1961年)。

㉖佐藤长《明廷对喇嘛教的尊崇》,鹰陵史学,第8期(1982年)。

㉗佐藤长《帕木竹巴王朝衰微过程》,田村博士六十四寿辰东洋史论丛,田村博士退休纪念事业会(1963年)。

㉘田村实造与佐藤长《明代西藏史料》,明代满蒙史料(抄自《明实录》),蒙古篇(10),京都大学文学部(1959年)。

㉙山口瑞凤《固始汗对西藏实施控制的缘由》,岩井博士七十寿辰纪念典籍论集,岩井博士七十寿辰纪念事业会(1963

年)。

⑳若松宽《明末内蒙古土默特人入青海地区的路线:火落赤诺颜的丰功伟绩》,京都府立大学学术报告,(人文),第37册(1985年)。

㉑冈田英弘《喀尔喀蒙古人却图台吉》,亚非语言文化研究,第1期(1968年)。

㉒佐藤长《罗卜藏丹津叛乱》,史林,第55卷,第6册(1972年)。

㉓加藤直人《罗卜藏丹津反叛与清朝——反叛经过为研究重点》,东洋史研究,第45卷,第3册(1986年)。

㉔石滨裕美子《东洋文库所藏〈抚远大将军奏折〉与〈清朝资料第3辑中的〈抚远大将军奏折〉》,蒙古研究,第18期(1987年)。

㉕石滨裕美子《准噶尔入侵西藏时青海和硕特部与准噶尔部的合作关系》,早稻田大学纪要,特刊第14期(1988年)。

㉖石滨裕美子《青海和硕特对清朝平定西藏的立场》,日本西藏学会会报,第34期(1988年)。

㉗石滨裕美子《固始汗王室失去西藏宗主权的过程:罗卜藏丹津叛乱再考》,东洋学报,第69卷,第3—4册(1988年)。

㉘石滨裕美子《18世纪初期藏传佛教的政治立场》,东方学,第77期(1989年)。

㉙石滨裕美子《蒙文年鉴对藏文年鉴的影响》,日本西藏学会会报第36期(1990年)。

㉚石滨裕美子《宁玛派文献对〈宝贝念珠〉的影响》,史观,第123期(1990年)。

㉛若松宽《杰仲呼图克图简史:清朝与西藏的关系》,佛教

史研究第 21 卷,第 1 期(1978 年)。

⑫若松宽《噶勒丹锡埒图呼图克图:清朝驻京呼图克图之研究》,东洋史研究,第 33 卷,第 2 期(1974 年)。

⑬若松宽《西宁洞阔尔呼图克图的丰功伟绩》,立命馆文学,第 418—421 期(合作出版 1980 年)。

⑭若松宽《察罕诺们汗的丰功伟绩》,京都府立大学学术报告(人文),第 32 期(1980 年)。

⑮佐藤长《近代青海诸部落的起源》,东洋史研究,第 32 卷,第 1、3 册(1973 年)。

⑯铃木中正《与西藏有关的中印关系史》,一桥书房,1962 年。

⑰佐藤长《第一次中廓战争》和《第二次中廓战争》,中世纪西藏史研究,同朋舍(1986 年)。这部著作包括佐藤长以前的论文及其它重要研究。还包括了达玛赞普统治之后到廓尔喀战争以前的中世纪史。

⑱矢野仁一《中国近代外交史》,弘文堂(1930 年)。

⑲入江启四郎《中国边疆地区及英俄竞争》,1935 年,这部著作的第四部分涉及西藏。

(100)宫崎市定《第一次世界大战前的西藏外交政策之研究》,亚洲史研究,第 3 期(1963 年)。

(101)G·莫莱《北魏到五代时期的吐蕃》(东方丛书,罗马,第 41 卷,1970 年)

(102)参见注 29—31。

(103)佐藤长《吐蕃诸王的夏宫冈惧卢河》,古代文化,第 11 卷,第 2 册(1965 年)。

(104)佐藤长《唐代青海东部诸军事要塞:〈玉树县志稿〉

介绍》,史林第 58 卷,第 5 册(1975 年)。

(105)佐藤长《唐代青海至拉萨的路线》,东洋史研究,第 34 卷,第 1 册(1975 年)。

(106)佐藤长《黄河河西九曲》,东洋学报,第 57 卷,第 1—2 期(1976 年)。

(107)佐藤长《隋炀帝征讨吐谷浑的路线》,江上波夫教授七十寿辰纪念论集(历史篇),山川出版社(1977 年)。

(108)佐藤长《〈水经注〉中的大夏河》,鹰陵史学,第 3—4 期(1977 年)。

(109)佐藤长《西藏历史地理研究》,岩波书房(1978 年)。

(110)佐藤长《唐代刘元鼎从兰州到拉萨的路线诠注》,佛教大学大学院研究纪要,第 8 期(1980 年)。

(111)佐藤长《《乾隆末期福康安从西宁到拉萨的路线诠注》,森三树三郎博士六十四寿辰纪念东洋学论集,朋友书店(1979 年)。

(112)佐藤长参见注 112,第 179 页—180 页。

(113)佐藤长《唐代青海西藏族部落状况》鹰陵史学,第 10 期(1984 年),第 13 页。

(114)佐藤长《唐代湟水上游军事要塞及吐谷浑伏苏城的位置》,东洋史研究,第 38 卷,第 2 期(1979 年)。

(115)佐藤长参见注 112,第 190—197 页。

(116)山口瑞凤《吐蕃之名及羊同的位置:〈附国传〉及大小羊同之研究》,东洋学报,第 58 卷,第 3—4 期(1977 年)。

(117)佐藤长《羊同国的位置》,鹰陵史学,第 7 期(1981 年)。

(118)佐藤长,参见注 112,第 106 页—134 页。

(119)铃木中正《吐谷浑和吐蕃的河西九曲》,史刊,第103期(1983年)。

(120)佐藤长《再论河西九曲的位置》,鹰陵史学,第17期(1991年)。

(121)佐藤长《古代西藏的若干地名》,史林,第62卷,第5期(1979年)。

(122)夏一雄,同上,参见注50。

(123)铃木中正《青海交通路线》,早稻田大学大学文学研究室纪要,第8分卷(1981年)。

(124)铃木中正《古代河西走廊》,安田学院研究纪要,第24期(1984年)。

(125)铃木中正《吐谷浑初期的版图》,早稻田大学大学文学研究室纪要第29号(1989年)。

(126)内藤虎次郎(湖南)《拉萨唐蕃会盟碑》,弘文堂书房(1928年)《内藤湖南全集》,第7卷,筑摩书房(1970年)。

(127)寺本婉雅《唐蕃会盟碑碑文》,大谷学报,第10卷,第3期(1929年)。

(128)青木文教《西藏问题》,外务省调查局(1943年)。

(129)佐藤长,同上,参见注19。

(130)佐藤长,同上,参见注22,第2卷,第874页—931页。

(131)山口瑞凤,同上,参见注28第一部分,第282页—285页。

(132)《旧唐书·吐蕃传》A,B;《新唐书·吐蕃传》A,B;《骑马民族史:北方蕃夷传》,(东洋文库第228期)平凡社(1973年)。

(133)有关G·杜齐讲座的详细情况(长尾雅人翻译)可参见《西藏历史文献》,东方学,第12期(1956年)。

(134)稻叶正就及佐藤长《红史》,法藏馆(1964年)。

(135)若松宽《〈红史〉编纂年代考》,京都府大学学术报告(人文)第40期(1988年)。

(136)光岛督《以本教及喇嘛教史料为依据的吐蕃研究》,成文堂(1985年)。

(137)山口瑞凤《〈王朝明鉴〉作者及年代考》,国际中国边疆学术会论文集,国立政治大学边政研究所(台湾)(1985年)。

(138)光岛督,同上,参见注139,第14页。

(139)藏蒙年鉴研究会,附有注释的《智者喜宴》中有关蒙古一章的日文译文(1)、(2),史滴,参见注11—12(1990年)。

(140)桥本光宝(译者)《西藏喇嘛教》,法藏馆(1942年)。

(141)田中一吕(译者)《西藏今昔》,生活社(1940年)。

(142)村山公三(译者)《英帝国入侵史》,小岛书店(1943年)。

(143)政治事务部亚洲发展分部魏源《圣武记》,生活社(1943年)。对西藏事务的论述截止到中廓战争。

(144)山口瑞凤和定方晟(译者)《西藏的文化》岩波书店(1971年)。

(145)石滨纯太郎《西藏史》,中国地理历史丛书,白杨社(1943年)。

(146)岩井大慧《西藏和印度文化》,日光书院(1942年)

(147)佐藤长《西藏史》亚洲史讲座,第4卷,岩崎书店(1956年)。

PDG

(148)大村谦太郎《西藏简史》,藏文大藏经研究会(1958年)。

(149)长泽和俊《亚洲腹地的历史与文化》,校仓书房(1964年)。

(150)山口瑞凤《西藏》共2卷,东京大学出版社(1987—1988年)。

(151)索南嘉措(编者)《萨迦派全集》第15卷,东洋文库(1968—1969年)。

(152)山口瑞凤(编者)《东洋文库编辑的藏文历史著作目录》,东洋文库(1970年)。

(153)贞兼绫子(编者)《藏学研究文献目录:1877—1977年日文和汉文资料),亚细亚大学亚洲研究所(1982年)。

《国外藏学研究译文集》九至十二辑总目

第九辑

第十辑

PDG

第十一辑

第十二辑